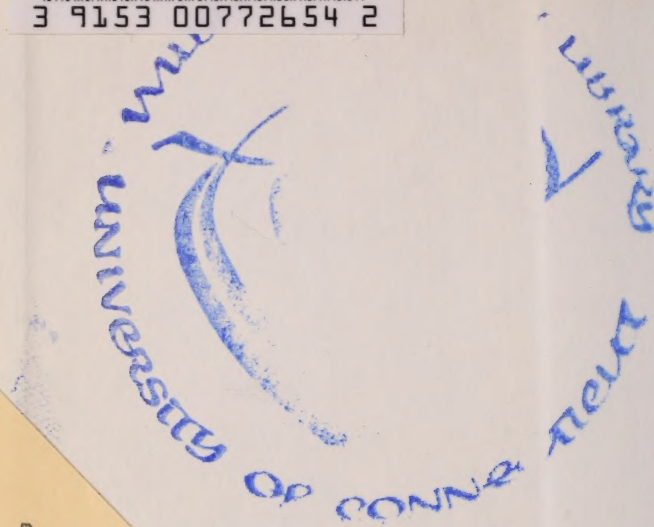
hbl, stx B 3625.A5S6
Meditazioni filosofiche inedite /
3 9153 00772654 2



B
3625
A5
S6

Digitized by the Internet Archive
in 2013

http://archive.org/details/meditazionifilos00giob

MEDITAZIONI FILOSOFICHE

INEDITE

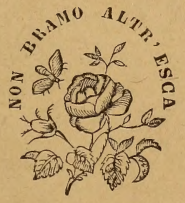
DI

VINCENZO GIOBERTI

PUBBLICATE DAGLI AUTOGRAFI
DELLA BIBLIOTECA CIVICA DI TORINO

DA

EDMONDO SOLMI.



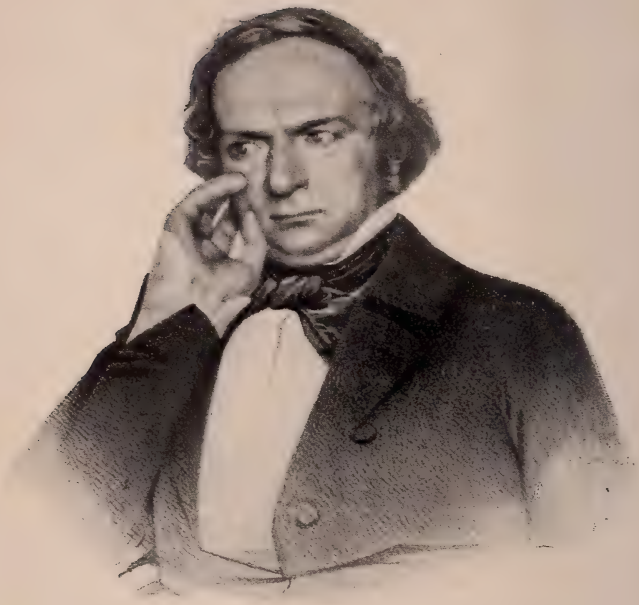
FIRENZE,
G. BARBÈRA, EDITORE.
—
1909.

MEDITAZIONI FILOSOFICHE

INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI.



VINCENZO GIOBERTI.

MEDITAZIONI FILOSOFICHE

INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI

PUBBLICATE DAGLI AUTOGRAFI
DELLA BIBLIOTECA CIVICA DI TORINO

DA

EDMONDO SOLMI.

FIRENZE,
G. BARBÈRA, EDITORE.
—
1909.

B
3625
A5
S6

FIRENZE, 606-1908-09. — Tipografia Barbèra
Alfani e Venturi proprietari.

Proprietà letteraria.

INTRODUZIONE.

Giuseppe Massari nel 1857 pubblicava i *Pensieri*, che il Gioberti aveva scritto nei suoi anni più teneri di studioso dal 1818 al 1822, fatte poche eccezioni di alcuni passi posti alla rinfusa sulla fine dei due grossi volumi, che dal confronto della calligrafia mostrano di esser stati concepiti in tempo assai più tardo.[1] Certo i pensieri di un grande filosofo, anche se della prima giovinezza, presentano un interesse storico e biografico di primo ordine. Rammenterò qui la luce che sullo svolgimento delle idee di Giorgio Berkeley ha recato il *Commonplace Book* edito da Alessandro Campbell Fraser.[2]

Persuaso che si dovessero rinvenire anche le meditazioni giobertiane, che dal 1822 arrivano fino agli anni dell'esilio, e al momento in cui cominciò l'attività letteraria del pensatore, mi diedi ad accurate ricerche finchè mi venne fatto di trovare fra gli autografi della Biblioteca Civica di Torino, confuse fra

[1] Gioberti, *Miscellanee. — Pensieri*, Torino, 1857. Gli ultimi pensieri non hanno nulla a che fare coi precedenti, che furono tutti scritti dal 1818 al 1822.

[2] Berkeley, *The Works*, Oxford, 1901, vol. I. *Philosophical Works*, 1705-21. Il *Commonplace Book* è a pag. 6-92.

le carte edite, quelle che contenevano i pensieri inediti scritti dal Gioberti posteriormente al 1822.[1] Trascritte quelle carte, sentii subito la necessità, per renderle di pubblica ragione, di dividerle in tre parti, a seconda del loro argomento: in *Meditazioni filosofiche, Meditazioni storiche e letterarie* e *Meditazioni teologiche*, e mi proposi di pubblicare subito la prima parte, rimandando la pubblicazione delle altre due a un non lontano avvenire.

Dopo aver trascritti con la diligenza più scrupolosa i manoscritti, che ora incominciano a veder la luce, mi sono persuaso che essi presentavano il maggior interesse per mostrare lo svolgimento del pensiero del Gioberti. Tuttavia, per quel senso storico che ora si esige in simil fatta di pubblicazioni, mi sono subito staccato dal metodo tenuto dal Massari nella edizione delle sue miscellanee. Prima mia cura è stata quella di disporre i pensieri filosofici (e così poi farò per i pensieri storici e letterarii e per quelli teologici) in ordine scrupolosamente cronologico. Il Massari non ha tenuto alcun conto della numerazione originaria dei pensieri sparsi; esso li ha pubblicati alla rinfusa, mescolandovi anche alcuni scritti che dovevano dar materia ad opere che il Gioberti intendeva di comporre nell'età più matura della sua speculazione filosofica. Mi sono poi, in secondo luogo, attenuto fedelmente agli autografi, ciò che spesso il Massari non ha fatto, correggendo solo gli errori materiali frequentissimi soprattutto nei nomi e talvolta anche nei verbi, e che

[1] La Biblioteca Civica di Torino possiede gli autografi del Gioberti in una serie di pacchi segnati colle lettere dell'alfabeto, e che non sono ancora stati ordinati. Porgo qui i più vivi ringraziamenti ai signori Zo, Rambaudi e Galletti per i cortesi aiuti prestati alle mie ricerche.

l'Autore avrebbe senza dubbio corretti se avesse potuto pubblicar egli stesso quei suoi scritti giovanili.

Ad ogni tratto la lettura di questi manoscritti era interrotta dall' amara certezza di avere dinanzi agli occhi non un' opera finita, nè un quadro a cui l'autore avesse date le ultime sue tinte, bensì un lavoro incompiuto, appunti disordinati, principii spesse volte accennati soltanto di volo, baleni di luce subito oscurati dalle tenebre. Inoltre è da tenersi presente che si tratta di scritti giovanili, che mostrano un autore che ancor cammina a tentoni e non ha ritrovato il *suo* pensiero, che è l'unico che interessi allo storico della filosofia. Non ha ritrovato il *suo* pensiero, ma vi son tracciate le vie che lo addurranno o presto o tardi. Ad ogni modo in questi scritti si scorgono due caratteri: un'anima ardente e una erudizione vastissima, accompagnata dall'uso costante della meditazione, senza la quale non si forma filosofo. In altro mio studio mostrerò quali germi del pensiero maturo del Gioberti siano da rinvenirsi in queste meditazioni filosofiche giovanili.

La pubblicazione di opere inedite è sempre impresa difficile e delicata, massime ad un privato privo di ogni sorta di aiuti. Il Gioberti, oltre a ciò, era assai avverso, in massima generale, alle pubblicazioni di scritture postume: poichè pensava che un libro, anche dopo essere stato scritto e menato a termine, ha mestieri di un'ultima occhiata dell'autore, il quale può sempre scorgere e riparare quelle imperfezioni, che ad altri possono sfuggire agevolmente. « Ricorderò a questo proposito, scrive il Massari,[1] lo sdegno

[1] Gioberti, *Della riforma cattolica della Chiesa*, Losanna, 1860. Prefazione, p. II-III.

dal quale egli fu preso allorchè gli venne tra le mani un volume delle scritture postume di Giacomo Leopardi, stampato a Firenze nella Biblioteca del Le Monnier. La tenera amicizia, che il Gioberti aveva sempre nutrita verso l'illustre poeta, il culto affettuoso che egli professava alla di lui memoria accresceano la sua ira: « come mai, diceva egli, non comprendere che vi sono pensieri, i quali lo scrittore detta per propria esercitazione, o per memoria, e non per farne argomento di pubblicità? »

Certamente anche queste *Meditazioni filosofiche* non furon scritte che per esercitazione giovanile o per memoria, ma la certezza di far cosa utile alla storia filosofica dei nostri tempi, la coscienza del diritto e della prerogativa che una nazione ha sulle opere del genio e la storia sul passato, vinsero ogni riluttanza e mi confortarono ad assumere le non lievi fatiche inerenti a tal genere di lavori.

Mi stava dinanzi prima di tutto la preoccupazione di scernere bene l'edito dall'inedito e quindi la necessaria, minuta conoscenza di tutti gli scritti, non brevi del filosofo. In secondo luogo mi urgeva l'obbligo della stretta distribuzione cronologica dei frammenti giovanili. Da ultimo era necessaria la scrupolosa cura di riprodurre fedelmente i manoscritti, salvi soltanto gli errori così frequenti, ma puramente materiali. Mi confortava la certezza di far cosa non inutile per gli studî del mio paese e di seguitare quella via che io ho battuta, non senza qualche risultato, nei miei lavori su Leonardo da Vinci, su Galileo Galilei, su Leone Ebreo, su Gasparo Contarini, su Bernardino Ochino e su altri pensatori maggiori e minori della nostra Italia.

Le attuali condizioni poi della filosofia rendono oggi un ritorno allo studio del Gioberti, non che opportuno, necessario. La filosofia italiana contemporanea tende infatti a ritornare verso quello psicologismo, che fu così aspramente combattuto dal filosofo subalpino. E la coscienza religiosa del nostro paese, dall'altra parte, rinnova quelle questioni, che furono dibattute con tanta energia dal libero spirito dell' abate torinese.

Per quali vie Vincenzo Gioberti arrivò al suo pensiero filosofico? Queste *Meditazioni* porteranno senza dubbio un contributo importante alla soluzione di tal problema. Un animo ardente, vissuto in un tempo in cui la fede si sostituiva alla incredulità del secolo precedente, che abbracciò con entusiasmo gli ideali del suo tempo e se ne impadronì fino a diventarne il più efficace propagatore, merita di essere nuovamente commemorato, se pure il nostro paese vuol conservare il culto di tutto ciò che di nobile e di grande è contenuto nel patrimonio spirituale della nostra schiatta.

Vi sono infatti in questi appunti inediti molti particolari, che vengono a rendere più precisa la conoscenza dello svolgimento della vita e del pensiero di Vincenzo Gioberti.

Questi, è noto, era nato in Torino il giorno 5 aprile 1801. « La casa in cui nacque, — trovo fra gli appunti inediti di un buon canonico[1] — soggetta allora alla parrocchia dei Santi Eusebio e Filippo, è in via Conciatori, sopra il Caffè Bielli, or detto del Cairo, lateralmente al palazzo Cavour ». Fu battezzato il giorno susseguente nella parrocchia di S. Filippo dal Padre Gianotti dell'Oratorio. « Gioberti Vincenzo

[1] Michele Flaviano Bens, *Appunti inediti;* nella Biblioteca Civica di Torino.

Claudio Giuseppe Antonio Maria, figlio dei cittadini Giuseppe e Marianna Capra giugali Gioberti, nato li cinque, battezzato li sei aprile 1801 dal Padre Gianotti dell'Oratorio, padrini Claudio Grandmottet e Maria Capra *ita in libris baptizatorum Eccl. paroch. sub titulo S. Eusebii descriptum legi testor. Taurini die 28 maij 1848. Caelestinus Albera. V. Curat.* »[1]

Sulla sua giovinezza si formarono delle leggende, e molti particolari sconosciuti ho ritrovato fra le carte del padre Michele Bens, che qui meritano di venir trascritti:

« Da persone degnissime di fede mi fu raccontato (narra il buon Padre dell'Oratorio) che il Gioberti neonato avea tal tenerezza di membra, che parea dover le sue carni liquefarsi e quasi gelatina fondere, sì che il tremolio dei suoi piccoli muscoli facea maraviglia ai suoi genitori e conoscenti. Ebbe un altro fratello nato e morto prima di lui, in età infantile, la cui straordinaria vivacità non resse forse, perchè troppo precoce, ma che promettea di venire un genio suo pari. Nella sventura (un grave dissesto finanziario in seguito al quale la famiglia, forse originaria di Asti, piombò dalla agiatezza nella più squallida miseria) per cui suo padre fu vittima fino a morirne, la sua famiglia fu ajutata, e le masserizie di sua casa custodite dai Padri Filippini di Torino, in ispecie dai Padri Fontana e Gianotti, e fu chierico dell'Oratorio per lungo tempo ed allevato al clero di Sant'Eusebio. Quando, chierico, era membro dell'Accademia Teologica del fu abate Solaro, tutti stupivano come egli, nulla mai studiando lungo l'anno nei trattati dell' Università, per

[1] Bens, *Appunti inediti.*

applicarsi ad altre filosofiche letture, tuttavia in un mese, al fine dell'anno, raggiungesse i condiscepoli, e fosse sempre il primo agli esami riportandone lode. Abitando in pensione con istudenti di medicina riusciva a far loro intendere i loro trattati meglio che talvolta i professori della loro facoltà. Scrisse in poesia una magnifica *Cantica per la Laurea del Medico Ruatti, dottore addetto all'Ospedale dei Santi Maurizio e Lazzaro.* Cedette al Cottolengo la annua pensione, che, esule, avea da Carlo Alberto. Allievo del Sineo, sostenitor del Dettori, amico specialmente di Monsignor San Marzano, poi arcivescovo in partibus di Efeso, era già ammirato da tutti fino da giovane. »[1]

La sua primissima educazione l'ebbe dalla madre, che non solo lo allevò con ogni cura, ma indirizzò il suo intelletto alle idee religiose e all'amore dello studio. Un quadro, che si conservava dal parroco di Sant'Agostino e che ora è presso la signora Lamarchia, ci mostra insieme Marianna e Vincenzo Gioberti.

« Nella litografia, che vi è alla prima porta sull'alèa lungo Po, per andare alla Rocca o chiesa di San Lazzaro, si fece un ritrattino del Gioberti somigliantissimo a lui, e sarebbe desiderabile se ne tirassero delle copie da arricchire il volume delle sue memorie o vita. Se già non sarà più gradita l'idea di far litografare il quadro, che si conserva dal parroco di Sant'Agostino, in cui Gioberti fanciullo siede sulle ginocchia della propria madre, e così dare il ritratto di questa con quello del figlio. »[2]

« Io ebbi sempre un grande ardore per compor libri, racconta il Gioberti in una delle meditazioni che

[1] Bens, *Appunti inediti.*

[2] Il ritratto che adorna questo volume è riproduzione di un disegno dal dagherrotipo.

qui per la prima volta son pubblicate. Non sapea per anco scrivere, che già scarabocchiava della carta. Appena che seppi unir delle lettere, che tosto mi misi a copiar i libretti, che mi cadevan tra mano. Non copiava già interamente, ma il mio talento inventivo facea già di sè mostra, m' ingegnava di comporre delle preghiere, e, prendendone qua e là, di formar de' libretti nuovi. Ero però incostantissimo, e non seguitai mai alcuni giorni lo stesso lavoro, onde non ebbi mai opere finite. Tanto era il mio amore a leggere e scrivere, che non mi ricordo di aver provato noia nell' impararlo, anzi non mi sovvien punto di que' primi erudimenti, e, se consultassi la mia memoria, direi che mi furono innati. La scrittura l' imparai quasi da me stesso, copiando de' libri, onde sino a una certa età scrissi sempre le mie opere di diletto in lettere di stampa. Imparai da me a temperarmi la penna non col temperino, chè non l'avea, ma colle forbici. Il francese lo appresi da me solo nella lettura di libri di divozione, i passi più difficili mi erano interpretati dalla mia madre, che lo intendeva assai bene, la quale mi serviva pure da vocabolario. Scrivea soprattutto nelle convalescenze delle mie spesse e lunghe malattie, seduto sul letto, colla penna in mano dalla mattina alla sera. Quanti uffizi, quanti libri principiai a copiare! ma nessuno era ridotto a termine. La mia delizia era però di copiar l'almanacco, raccogliendovi i nomi di tutti i santi, che potea trovare, e tutti i giorni mi veniva regalato un bel foglio di carta a tal fine; ma tanta era la mia volubilità d' idee e l'ardore di principiar mille cose, che non terminai quasi mai nè anco un solo almanacco. La manìa di copiar libri di devozione era grande, e durò persino all'età di sedici anni nelle convalescenze

delle malattie. L'idea di scrivermi, in be' caratteri di stampa, a mio uso, un libro di scelte preghiere di ogni genere, era quella che mi tormentava. Ma io tendea sempre in tutto ad una perfezione inarrivabile, che mi fu spesso cagione di desistere dalle imprese, per non poterle eseguire, secondo il mio ideale. L'anno 1817 concepii l'idea di scrivere una raccolta di preghiere tratta da tutti i libri di preghiere, che esistevano nel mondo; ognun vede la vastità di questi infantili progetti, e l'impossibilità di eseguirli. Ma io ero sì impetuoso che, prima di affrontarli, non ne sentiva nè meno l'impossibilità. »[1]

I primi libri che il Gioberti lesse, nel 1808 o 1809, oltre agli almanacchi e ai libri di divozione, furono le *Vite de' santi* tradotte in italiano da Giovanni Croiset e principalmente quelle così drammatiche dei martiri e dei solitarî, il *Numa Pompilio* di S. P. Claris de Florian, e i racconti delle fate in tre volumi. « I piaceri, che mi fecero gustare questi libri letti e riletti, sono sì grandi, che di uguali non ne gustai poscia già mai. »

« Dopo aver letto il Florian, ideai un romanzo o più tosto una storia. Questa fu la Grilleide, cioè la storia di alcuni grilli, che tenevo in casa per divertirmi. Inventai la loro storia, i loro governi, la lor religione. Composi pertanto un paese ideale in cui collocarli, mi formai delle carte geografiche, avendo di queste carte un'idea confusa. Quindi ne nacque il mio amore per la geografia. Ma siccome, in tutto, il mio ingegno tendeva alla finzione, ideai il mondo della luna, ne scrissi la storia e la geografia. »[2] In alcune letterine scritte dalla madre del Gioberti al fanciullo,

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco V.
[2] Ivi.

e che ora si conservano presso la signora Lamarchia, si rammentano appunto i grilli campestri prediletti dal giovinetto.

Nel 1810 o 1811 il Gioberti lesse il Metastasio. « Mi sentii trasportato in un mondo nuovo, scrive egli. Non è già che Metastasio mi dovesse piacere più di altri drammatici; ma esso era più adattato alla mia età, e per altra parte era il primo libro di letteratura che io abbia letto di proprio moto, tolto quelli, che per forza mi si faceano leggere, e studiar nelle scuole. »[1]

Poco dopo egli dovette leggere le novelle del Boccaccio, quindi si diede a comporre *drammi metastasiani* co' versi falsi e *novelle* senza numero. « Apprendimento spontaneo del verso italiano. Ideati drammi infiniti. »[2]

Alla lettura del Metastasio e del Boccaccio successe quella dell'Alfieri prima e poi del Goldoni. Questi due scrittori fecero non minore impressione nell'animo del giovinetto. « Un talento imitatore inventore mi dominò sempre: di mano in mano che conosceva un genere nuovo di composizioni, ideava subito di comporre opere in tal genere. » Quindi la lettura dell'Alfieri e del Goldoni suscitò nell'animo del giovinetto un fermento di tragedie e di commedie, fermento che durò fin che ebbe compiuto il corso di logica e aveva preso il magisterio in belle arti. La lettura delle opere storiche di Carlo Rollin, dell'Hardion e del Vatout servì a rendere più vivo questo fermento.[3]

Di questo lavorio giovanile noi troviamo importanti traccie in due volumi di *Miscellanee diverse composte e raccolte da Vincenzo Gioberti* nel 1816 e nel 1817,

---

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco *Y.*
[2] Ivi.
[3] Ivi.

che si conservano nella Biblioteca Civica di Torino. « Assalonne, Salomone, Aristobulo, Marianna, Gionata, Maccabeo, Giosafatte, Jezabele, Sedecia, Jefte, Agar, la morte d'Eva, Acan, Otoniele, Aod, Debora, Gionata figlio di Saul, Ester, Tobia, Susanna, il santissimo Natale, Geremia, Sodoma incendiata, Eli, Godolia, la Sunamite, il tempio riedificato, S. Stefano, S. Pietro, S. Paolo in Malta, Abimelech, Gerusalemme distrutta, Mosè, Sansone, Gionata, Maccabeo, Eli, Resfa, l'unzione di Saul, Caino, » sono altrettante tragedie, oratorî, drammi sacri, concepiti ad imitazione di quelli del Metastasio.

Innumerevoli sono poi gli schemi di novelle, da prima distribuite senz'ordine,[1] poi radunate in un

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *C. Miscellanee diverse composte e raccolte da Vincenzo Gioberti*. Volume primo, 1816. — *Novella I.* Madonna Arria schernisce alcune sue compagne, che per lo scherno renderle, fannole capitar i tristi augurj, onde da essi spaventata, da febbre etica consunta si muore. — *Novella II.* Siccinio per burla da Bernardone oste viene tenuto come malato nel letto. — *Novella III.* Ciapino, fuggir volendo le brigate, da una di queste preso viene in mille modi straziato e deriso; e messo in una botte turata nel Po viene fino a Ferrara; dove da alcuni cavato, fra molti mali, ancor per poco tempo si vive. — *Novella IV.* Maestro Simone tiene Vampiro per una settimana come malato in letto. — *Novella V.* Galeotta fanatica viene da Ser Melchisidech tolta, e messa a pane ed acqua in prigione; ove da alcuni ladroni trovata, e trattane, con loro stando, il suo fanatismo sparisce. — *Novella VI.* Un libertino dopo spesse conversioni e ricadute nel peccato, ferito in duello e moribondo, benchè volendo per la forza dell'abito più non può convertirsi. — *Novella VII.* Un pittore con semplice e bel ritrovato si fa da un musico secondo il debito d'un' opera sua pagare. — *Novella VIII.* Un marito beve del brodo di lunga vita, il quale fattogli dalla moglie credere esser di lunga morte, dopo aver languito un anno, muorsi. — *Novella IX.* Marco un suo compagno di notte in un fosso fa svenir di paura. — *Novella X.* Messer Ciampello mascheratosi da asino per far burla a un suo compagno da questi conosciuto vien fatto trottare fino a casa con un sacco di farina in spalla. — *Novella XI.* Ser Michelino dice a Ser Bigoncia di far venire a chiunque la memoria; il che dal Bigoncia richiestogli, vien fatto dal Michelino bastonare. — *Novella XII.* Cecco volendo far bastonare Verrino è lui medesimo bastonato. — *Novella XIII.* Messer Geri un mulat-

Cinquanta novelle diviso in giornate (1° Burle fatte, 2° Parole pungenti, 3° Astuzie per scampo, 4° Casi prodigiosi,

---

tiere superbo perchè venuto in fortuna con una favola morde. — *Novella XIV.* Alcuni sollazzevoli pendente l'assedio di Scutari persuadono Pelliccio a gittarsi giù d'una torre, dicendogli che la città sarebbe stata liberata per la sua morte; il che s'avvera, gittatosi esso Pelliccio giù dalla torre. — *Novella XV.* Don Garzia levasi frettolosamente per un affare di notte, onde nel suo letto Don Felice entrato glie lo imbratta; e nel giorno seguente facendo credere ad una brigata lui averlo imbrattato lo svergogna. — *Novella XVI.* Agudo di Bezzo dalla sua scienza schernito da Ser Mattia questi acremente con due parole morde. — *Novella XVII.* Ser Petello manda un fiasco d'una buon'acqua alla Monna Ciccena, la quale l'acqua rimandatagli con semplice richiesta il fa in collera saltare, e lui d'adirarsi per lieve cosa ed inutile a cagione di sua sapienza il convince. — *Novella XVIII.* Ser Malaguida dicendo a Ser Fredonio lo sforzoso riso non cader mai ne' dotti, questi s'esibisce di provargli il contrario; onde ragunata un'assemblea di dotti dal Malaguida vengon questi dal Fredonio fatti all'ultimo sganasciare. — *Novella XIX.* Ninetto e Bericò rubar volendo Gioseffo de' Medici trasvestono Baracchino lor sozio da leonfante; il quale preso dai servi di Gioseffo vien nella casa rinchiuso; ove di notte assai denari involati, questi messi nella finta proboscide s'infugge; ma preso dai ladri fa questi spiritar di paura. — *Novella XX.* Ser Bernabò domanda nel mese di gennaio ad un suo domestico un giardino bello come quello di maggio; del che in modo curioso ed appagante il domestico scioltosene viene dal padrone gran Signor fatto. — *Novella XXI.* Galletto mette in sospetto Fra Castiglione d'aver preso in cibo fichi avvelenati; il che lo Frate credendo antidoto prende, perchè muore; onde in giudizio Galletto condotto dalla pena con furba favella si toglie. — Altre novelle si aggirano intorno al conte Renaldi, a messer Geri, al Molza, Todi, Caprino, Shak-Kadir, Casamigi, monna Dioscorina, uno scolare che dipinge asini, Giotto, Michelino, un giuocatore che giuoca la testa, un marito che dalla moglie è fatto morire in un pozzo, Belgrado, Niccolò della Botte, Michelangelo de' Pertenghi, il Franchini, ecc. con la scena a Londra, Pisa, Rimini, Baltimora, Crema, Campo Morone di Genova, Livorno, Padova, Firenze, Verona, Udine, Ravenna, Venezia, Arezzo, Pavia, Genova, Palermo, Costantinopoli ecc. In generale si nota un progresso successivo per l'ordine delle novelle e per l'invenzione. Lisania, un piemontese, Moccino, tre fratelli, Melingo e Certe, monna Agnese, i soldati in un convento di spedaliere, Gallino, ser Fredonio, messer Guicciardini, Bernardino oste, Gribuglia, ser Mattia, un lazzarone, ser Malaguzza ecc., sono i principali personaggi del mondo fantastico del giovinetto. Dalle novelle il Gioberti passava ai romanzi. « Si farà una spezie di romanzo morale intitolato: Melingo e Certe, da la novella già ideata con questo nome: finirà coll'unirsi de' due amici e della sorella di Melingo nell'isola deserta. — Si scriverà quindi: Il Principe amico in continuazione del precedente. Eccone il soggetto in

5° Astuzie altre, 6° Eroica virtù o amore, 7° Felicità dopo sventure, 8° Opere grandi, 9° Opere tragiche, 10° Che si voglia: beneficenza, disperazione, adulazione, calunnia, fedeltà, temperanza, fortezza[1]) od in notti.[2]

---

breve. — Morto il padre di Melingo odiato per la sua tirannide, nascono grandi sedizioni e torbidi: un nuovo Cromwell s'impadronisce dello stato: i buoni sono costretti a fuggir dallo stato. Una colonia di essi erra per lo mare a cercar rifugio, e capita nell'*Isola di Melingo*. È a questi narrato come tutti i movimenti di libertà, che chiedeano al suo padre una rivoluzione, terminarono nella peggior tirannide del nuovo Cromwell, da cui la Cina è oppressa. Melingo era fuggito, quando, morto il suo padre, sperava che libera si fosse la patria sua. Ma come ode che è ancor più tiranneggiata, risolve di ritornarci a costo di perirci per liberare dal nuovo tiranno la patria sua. È seguitato dalla sorella e da Certe. I coloni restano nell'isola. Melingo scaccia il nuovo Cromwell che da sè stesso si uccide: regna, ma con ottime istituzioni tempera l'assoluta monarchia, aiutato dai consigli di Certe sempre suo intimo amico. L'Isola da lui anticamente abitata è renduta civile e popolata dai coloni: esso ci manda il figlio di Certe per governatore. I Missionarî predicano quindi nella Cina, e la religione cristiana è abbracciata da Melingo e da gran parte dei suoi sudditi volontariamente. »

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *C*. — *Giornata I*. In cui sotto il reggimento di Cesare ognun dì quello ragiona che più gli aggrada o piace (*Nov.* I-X). — *Giornata II*. In cui sotto il reggimento di Almasio si ragiona di burle vicendevolmente tra uomini fatte (*Nov.* I-X). — *Giornata III*. In cui sotto il reggimento di Marziale si ragiona di leggiadre parole e azioni alla correzion di alcun vizio o mal uso tendenti (*Nov.* I-X). — *Giornata IV*. In cui sotto il reggimento di Firmeno d'astuzie si ragiona, o prove di spirito per acquistar alcuna cosa, o da mala ventura scampare (*Nov.* I-X). — *Giornata V*. In cui sotto il reggimento di Vittore ognun ragiona di alcuno che dopo varie vicende o sventure il desiato ottenesse e il perduto ricovrasse (*Nov.* I-X). — *Giornata VI*. In cui sotto il reggimento di Roberto si narra d'alcuno, che per mala fortuna od altrui crudeltà a lacrimevole fine venisse (*Novella* I-X). — *Giornata VII*. In cui sotto il reggimento di Nereo si ragiona di alcuno, che, per eroica virtù, morte o tormento grave subisce (*Nov.* I-X). — *Giornata VIII*. In cui sotto il reggimento di Valente di alcuno si ragiona, che alcuna eroica azione per amore grande operasse (*Nov.* I-X). — *Giornata IX*. In cui sotto il reggimento d'Ilario ognuno narra di qualche fatto ridicolo o prodigioso e strano (*Nov.* I-X). — *Giornata X*. In cui sotto il reggimento di Alessandro ognuno narra di alcuno ch'abbia grandemente e con onorevole generosità operato (*Nov.* I-X).

[2] Gioberti, *Autografi*. Pacco *C*. Notti cinque. — *Notte I*. In cui sotto il reggimento di Erinnio ognun di quello ragiona che più in grado gli

Non mancano schemi di tragedie alfieriane e di commedie goldoniane. Fra le prime un Cunimondo, un Alboino, un Elmigiso, un Ildebaldo, un Zenone Isauro, un Totila, un Secerico, un Odoacre, Busiri, Atamante, Agide, Doddo, Filottete, Atreo, Achille, Tiberio Gracco, Cajo Gracco, Orazio, Tarquinio, Muzio Scevola, Masiste, Ciro, Artaserse, Pausania, Ifigenia in Tauris, Edippo, Atreo, Neofita cristiano, Ercole, Annibale, Venda, Corallo, Sabino, Abradate, Armodio, Ecuba, Andromaca, Aristodemo, Don Sancio, Ulisse, Druso, Geta, la vergine del Sole, Vincenzo Vivaldi, Teritucone, Cinisca, Perseo, Rodope, il trionfo dell'amicizia, Paride riconosciuto, Datame, il conte Ugolino, Acrisio, Tarquinio, Demostene ec.[1] Fra le commedie goldoniane meritano ricordo: *Un Accidente ridicolo ovvero la Peripezia curiosa, I Fanciulli cangiati, I Tre torinesi, Il Fasto insano, L' Osteria, Il Fortunato mercante, L' Innocenza difesa ec.*[2]

Si aggiungano a questi schemi delle canzonette, dei sonetti, dei madrigali, che mostrano l'efficacia del Metastasio e degli arcadi, e si vedrà con quanta ragione il Gioberti stesso scrivesse: « Da fanciullo fui tutto dedito alla letteratura e specialmente al dramma e alle novelle, innamorato da Metastasio, Goldoni, Al-

viene (*Nov.* I-V). — *Notte II.* Nella quale, essendo Fileno reggitore, d' alcuno si narra che con industria agli amorosi desideri soddisfacesse (*Nov.* I-V). — *Notte III.* Di cui avendo la reggenza Eurella delle beffe si ragiona fatte dalle donne agli uomini (*Nov.* I-V). — *Notte IV.* Della quale essendo il reggimento a Mirteo delle beffe si favella dagli uomini fatte alle donne (*Nov.* I-V). — *Notte V.* Pendente la quale essendo reina Loretta d'alcun amante si narra cui nell'amore si mostrava la fortuna crudele (*Nov.* I-V). — Seguono abbozzi di novelle e un *sonetto* che comincia: « Gioia, doglia, pietà disser a Amore. » — Dopo altri abbozzi una *canzone:* « Chi è colui, che lusingando ispira. » — Seguono temi di 154 novelle; poi abbozzi.

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco *C.*

[2] Ivi.

fieri e Boccaccio. »[1] Questi autori infatti erano le fonti principali delle invenzioni fantastiche del fanciullo,

[1] GIOBERTI, *Autografi.* Pacco C^2. S. Pantaleone medico e martire, *Sonetto.* – S. Celso fanciullo martire, *Sonetto.* – *Sonetto:* « Felice chi per rette vie cammina ». - Adamo, *Madrigale.* – Eva, *Madrigale.* - I vantaggi del bastone, *Sonetto.* – Gesù Cristo nell'orto, *Sonetto.* – In lode dell'onorevolissimo chierico Giovanni Reineri baccalaureato nella facoltà delle sacre lettere in Torino l'anno 1815 – *Sonetto:* « Vedi quel piccol rio, che si risolve ». – L'agnello divino fonte di grazia e di salute, *Sonetto.* – I dubbi dell'anima, *Sonetto.* – Danni di alcune letture, *Sonetto.* – Il canarino fedele, *Anacreontica.* – Il ventaglio, *Sonetto.* – L'arco baleno, *Sonetto.* – Parafrasi dell'Inno: « Iam sol recedit igneus. » - Parafrasi dell'Inno: « Crudelis Herodis Deum. » – Parafrasi dell'Inno: « Creator alme siderum. » – La primavera, *Anacreontica.* – La state, *Anacreontica.* – L'autunno, *Anacreontica.* – Il verno, *Anacreontica.* – Socrate, *Elegia.* – Adamo, *Canzonetta anacreontica.* – La morte dell'uomo Dio, *Ottave.* – La gran visione, *Sonetto.* – Delirio dell'anima cristiana per la morte di Gesù, *Sonetto.* – La povertà, *Sonetto.* – Il Natale SS. di N. S. Gesù Cristo, *Sonetto.* – In morte d'un cane, *Sonetto.* – S. Giovanni Battista, *Sonetto.* – Invocazione a Santa Maria Maddalena, *Canzone.* – La Chiesa di Soperga. In lode, *Canzone.* - Favola delle vipere e del serpente, *Versi sciolti.* – I papaveri, *Favola in versi sciolti.* – La cornacchia e le penne del pavone, *Favola.* – La vita vergine e l'edera, *Favola.* – La volpe e la maschera, *Favola* – La donna e l'asino, *Favola.* – Il medico ed il fanciullo infermo, *Favola.* – Il cervo ed il fonte, *Favola.* – Il gallo e le galline, *Favola.* – La gatta ed il gattino, *Favola.* – Il cavaliere ed il cavallo, *Favola.* - Il gallo e l'usignuolo, *Favola.* - Sull'obbligo di bere, *Sonetto.* – *Sonetto:* « Sconvolto è il mar, la torba onda s'increspa ». - *Sonetto:* « Voglie spietate, traditrici e crude. » – *Sonetto:* « Ah sempre io 'l dissi, e lo dirò pur sempre. » – *Sonetto:* « Squallido, smunto e piagnente si giace ». – In lode di S. Remigio arcivescovo di Reims, *Sonetto.* – In lode di S. Gordio martire, *Sonetto.* – In lode di S. Fulgenzio, *Sonetto.* – In lode di S. Simeone Stilita, *Sonetto.* – In lode di S. Luca, *Sonetto.* – *Sonetto:* « Vo' tessere la lode del Demonio. » – *Madrigale satirico:* « Spirto inquieto, che soffrir non puote. » – *Sonetto satirico:* « Emolo degno di Caino e Giuda. » – Sulla circoncisione, *Sonetto.* – *Sonetto:* « Un frate tutto mesto col breviario. » – *Sonetto:* « Pietà, Signor, benchè non siane degno. » – *Sonetto:* « D'ambizion sui vanni ahi follemente. » – *Sonetto:* « Fra gli animali di cotesta terra. » – Il marito frigido, *Sonetto.* – *Sonetto:* « Or vecchiaia, or puerizia, or gaudio, or duolo ». – *Sonetto satirico acrostico:* « Anima marcia, merdosa, ubriaca. » – *Sonetto acrostico:* « Amor è cosa dolce. » - *Sonetto burchiellesco:* « Disse messer Giannino a messer Nuba. » – *Sonetto:* « Ogni giornata Machiavello effemino. » – *Sonetto burchiellesco:* « Credenza 'nvalida, topesca e sciocca. » – *Sonetto:* « Fra amor, pace, gelosia, tristezza. » – *Sonetto:* « Già Nice si diparte, e 'l cor dolente. » – *Sonetto:* « Stretto 'l mio cor infra rei dumi e spine. » – *Sonetto:* « Gli occhi sdegnosi all'amoroso pianto. » – *Sonetto:*

*

insieme ai libri che correano allora in Piemonte fra le mani dei fanciulli.

« M'innamorai pure, non so come, de la mitologia, volli distendere la genealogia degli Dei, e credea di essere il primo a farlo; mi valsi a tal uopo del piccolo estratto, che trassi dalla tavola in forma di dizionario al fondo del vocabolario latino Ad Subalpinos. e trovandomi spesso rotto il filo genealogico, e riunendo in diversi articoli delle contraddizioni, provava dei forti dispiaceri, nel vedermi privo di altri libri a cui ricorrere. Non so pur come m' innamorai della magia, e mi posi a comporre dei trattati e dei romanzi. »[1]

La lettura degli scritti dell'Alfieri da prima e poi di quelli del Rousseau rivelarono il Gioberti a sè stesso, da letterato lo fecero cambiare in filosofo. Non abbandonò mai la letteratura, ma in lui prevalse il bisogno di riflettere e di meditare, di trovare i principii e le leggi supreme. « Io aveva dalla natura la tendenza non alla pura letteratura, nè alla pura filosofia, ma (a) una filosofia-letteratura, che perciò me le faceva amare entrambe. »[2]

Cominciò a raccogliere fin dall'età di sedici anni un gran numero di idee sulla religione, il prezzo, la derisione, l' inquisizione, la pazienza, la volubilità, la Francia, Roma, ec., fra le quali ritornano i nomi del-

---

« Della sua lassa e miserabil vita. » – *Sonetto anacreontico:* « Sei tutto amore. » – *Sonetto anacreontico:* « Amore. » – *Sonetto parodico* su quel del Petrarca che comincia: « Oimè 'l bel viso, oimè 'l soave sguardo » ; « Oimè 'l bel muso, oimè 'l furbetto sguardo. » – *Sonetto parodico* su quel di M. Petrarca che comincia: « Che fai? che pensi? che pur dietro guardi? » – *Sonetto parodico* su quel di M. Francesco Petrarca che comincia: « Sennuccio mio, benchè doglioso e solo. » – *Sonetto:* « Candida Nice, Fillide vermiglia. » – *Epigrammi.*

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco Y

[2] Ivi.

l'Alfieri e del Rousseau in prima linea, poi quelli del Boccaccio, Machiavelli, Montaigne, Rabelais, Virgilio, Lucano, Terenzio, Plutarco, Seneca, Cicerone, Cesare, Sallustio, Tertulliano ec.[1] È mirabile l'ardore col quale il giovinetto medita, e la franchezza con cui espone i suoi pensieri. — La sua coltura si ampliava mirabilmente.

« Fui reso antimonarchico, scrive il Gioberti, dalla lettura dell'Alfieri », e ciò si manifesta nei pensieri fanciulleschi intorno alla tirannia, ai tiranni, ai principi, ai governi, alla società, alla libertà ec. Le opere del Rousseau lo resero, ma per poco, irreligioso, tanto che il Gioberti esce in frasi come queste: « la Chiesa del nostro secolo è un orrendo mostro. » « Non tarderà molto, che i Papi invece di fare l'indice de' libri proibiti, faranno quello de' libri da leggersi, perchè il numero di questi sarà minore di quelli. Infatti dalla metà del secolo decimottavo fino a questo giorno saranno usciti libri alla luce da fare un indice maggiore di quello di Benedetto decimoquarto. »[2]

Nel 1817 il Gioberti sentì per la prima volta nominare un uomo, che ebbe tanta efficacia nello svolgimento della sua intelligenza. Era questi un prete moderno in tutta l'elevatezza della parola, Gian Giulio Sineo. « Somis, Sineo. I genî sono rarissimi. Il signor teologo Gian Giulio Sineo della Torre nato nel secolo decimottavo si fe' conoscere nel decimonono con un'orazione nell'aprire dell' Università di Torino. Tutte le perfezioni del Somis ha il signor teologo Sineo con una gravità, un' unzione, una dottrina profonda. Le persecuzioni mosse da alcuni ignoranti contro questo

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *C*.
[2] Ivi.

grand'uomo, non fecero che illustrarlo vieppiù. L'invidia umanatasi osservò a un genio naturale congiunta nel Sineo profonda dottrina, ogni virtù, spirito di Dio. Bastò perchè gli si muovesse contro. »[1]

Sotto la guida del Sineo il Gioberti intraprese lo studio della Sacra Scrittura. Si conserva anche oggi un volume di Postille alla Sacra Scrittura scritte nel 1818 in cui domina ancora sovrana l'efficacia dell'Alfieri e grande, benchè attenuata, quella del Rousseau.

A questo tempo risalgono le prime meditazioni originali filosofiche del giovinetto. « Io mi ricordo che l'infinito delle idee del tempo e dello spazio, l'incomprensibilità dell'estensione, della durata e del moto mi colpivano già da fanciullo, e mi faceano vedere la scienza, come un caos, a me sproporzionato, perchè credeva che in esse si desse spiegazione di tutto quello. »

« L'idea di formare un sistema di pirronismo, mostrando la impossibilità della scienza, dimostrata da tesi ed antitesi, nei più importanti soggetti di filosofia, mi cadea già nella mente ad occasione di alcune mie meditazioni sulla natura dello spazio e del tempo, sulle questioni della divisibilità e non divisibilità della materia all'infinito, e dell'eternità successiva o non successiva di Dio. Appresi dipoi che Sesto Empirico avea fondato su paralleli di consimil sorta il suo scetticismo. »

« Nel bel principio del mio corso di filosofia, a un tempo in cui non sapea nè meno che fosse stato un Kant, e ignorava pienamente la storia della filosofia,

---

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *C*.

non sapea comprendere come mai si diceva che Dio non potesse fare degli assurdi, cioè, come dicono i metafisici, cangiar l'essenza delle cose. A me pareva esser dubbie quest'asserzioni e dicea: chi sa che Dio non ci abbia organizzata la mente per tal maniera, e data una sì fatta ragione, che ci paia assurdo, e sia realmente assurdo, ma solo per noi, quello che in sè stesso, per Iddio, per un essere dotato di un'altra ragione, realmente non lo è, e non esserlo chiaramente si vedrebbe. Era però imbrogliato nel conciliare, con quel mio sistema della pura relatività, di molti assiomi colla verità assoluta di alcuni altri, che sforzato era ad ammettere dalla religione; come per es., nel conciliare che Dio avrebbe potuto creare un circolo quadrato e fare che 2 + 2 fosse = 5, e per altra parte non potea peccare, nè distrugger sè stesso. Era, dico, imbrogliato perchè non sapea trovare una differenza tra l'evidenza de' primi assurdi e quella de' secondi. Io pure volea negarla, e non sapea cavarmi, quando si spingeva l'obiezione, che con sofismi, di cui conoscea in me la falsità; e questo fortemente mi angustiava, a segno che una volta mi confessai di quella opinione, chiedendo tutto tremante al confessore se era un' eresia il sostener quell'opinione, al che mi venne risposto non essere un'eresia, ma una pazzia. Il primo punto bastava, e io continuai per molti anni a pensarla al modo medesimo, e conservo ancora al presente alcuni scritti che feci per difendere quel mio parere. Se però non mi riusciva di rispondere in modo soddisfacente alla suddetta obiezione, trionfava però quando me ne veniva fatta un' altra che in ciò consistea, che Dio c' ingannerebbe, quando ci avesse data una ragione, che ci fa veder come as-

surdo quello che tale non è. Io rispondea che Dio, con questa medesima ragione, ci dava il mezzo di poter conoscere che noi non dobbiamo da essa misurar la possibilità delle cose in sè stesse, e che solo un' insoffribil arroganza decideva altrimenti. Comunque sia non si vede egli in questi dubbî il germe del sistema di Kant? Io dicea già: alcune cose ci sembrano assurde, che nol sono in sè, ma perchè la nostra ragione le vede come tali. Implicitamente dicea già dunque che quegli assurdi erano formati dalla natura della nostra ragione. Se avessi avuto maggior maturità di riflessione, buon corredo di cognizioni e pratica del metodo analitico, sviluppando quella idea, la sostanza della *Critica della ragion pura* era già bella e creata. »

« .... Prima che l'idealismo per me esistesse, io pure ne sentii i germi in me. Considerando che le altre persone non erano *me*, sentiva che per poter esser ben certo dell'esistenza altrui, sarebbe stato uopo che io fossi stato *essi*. Anche dell'idealismo trascendentale di Fichte ebbi sentore, e sopra tutto ideai più volte, in confuso, il germe del suo sistema, che un solo è il *me* nell'universo, che si svilupperà nella divinità, chiedendo a me conto, perchè mai quell' Io che sentiva in me di forza infinita, indipendente, non era Dio stesso, perchè l'*Io* di Dio era piuttosto Dio che l'*Io* di me? non sapea trovar la causa, il diritto della differenza. Bestemmie! Ma bestemmie a quell'età forse per me innocenti, ma che mostrano tutto l'abisso dell'orgoglio umano. »

« Finalmente il pirronismo mi si parò dinanzi in tutta la sua estensione in questa proposizione: è possibile che la mia ragione m'inganni, e che la natura

del gran tutto esiga che le più evidenti verità non siano che errori. »

Mentre l'animo del Gioberti era agitato da dubbi di mille specie, la conoscenza e lo studio delle opere del Kant nella traduzione latina di Federico Gottlob Born gli fece trovare una via più sicura. « Quando lessi il Metastasio all'età di nove o dieci anni mi sentii trasportato in un mondo nuovo: la stessa impressione fu quindi in me eccitata dalla lettura di Kant. » Tuttavia non riuscì a liberarsi dal dubbio. « Il pirronismo combattè per sempre in me colla fede, mi sentii sempre più o meno portato verso tutti i generi di letteratura e di scienze, tolto le scienze fisiche e matematiche, a cui non mi sentii mai inclinato ec. »[1]

Le *Miscellanee* edite dal Massari sono un prezioso documento delle prime direzioni della mente del Gioberti negli anni che corrono dal 1818 al 1822; è solo a dolersi che l'editore abbia tralasciati tutti quei passi, che dimostravano i sensi repubblicani del giovane e l'efficacia grande degli scritti dell'Alfieri e del Rousseau su di lui. Tra i passi più notevoli soppressi dall'editore, merita di essere riferito un Capitolo terzo: *Del vocabolo tiranno.*

« Anticamente *re* e *tiranno* erano sinonimi. " Nihil intererat apud majores inter tyrannum et regem " (Servius in *Aeneid., lib.* 4. Vedi anche *Esther* VI, 9 *Dan.* 1, 2, 3, *Tob.* XXXIV, 19, XXXV, 9, ove le parole ebraiche non significano se non *uomo illustre, principe potente* ec.) A ragione ci era questa confusione tra i nomi, essendoci pure tra quello che viene dai nomi significato. I Greci, quei veri liberi, *tiranno* chiamavano

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco Y.

qualunque re: ciò osserva Alfieri; una tal mescolanza si trova anche nei Libri Scritturali scritti in greco, come la Sapienza, l'Ecclesiastico, i Maccabei. Vedi Calmet, *Dictionnaire. Tyran.* »[1]

La lettura di Dante aveva accresciuta nell'animo del giovinetto la tirannofobia, attinta dalle opere dell'Alfieri. « Se Dante fosse vissuto al principio di questo secolo avrebbe applicato al Salomone delle Russie tal verso, che avrebbe fatto recitare da un Giuliano o da un Giuda o dal diavolo:

> Qui dentro è lo secondo Federico
> E 'l cardinal Richelieu.

» Dante nell'inferno pone i tiranni immersi sino al ciglio in una riviera di sangue che bolle. Come è ben adatto questo supplizio! » « Vuol dipingere Dante in un verso Cesare che coll'armi conquistò estere provincie, e soggiogò Roma libera, rendendo vili così le sue imprese, e così scrive:

> Cesare armato con occhi grifagni.

» Ai nostri tempi un simile paragone messo in simil maniera più non verrebbe sofferto; ma si potrebbe ugualmente bene e diversamente esprimere? »[2]

Il Gioberti si proponeva quindi di esporre queste idee in una serie di opere che aveva in animo di fare all'età di diciotto anni.

« Opere che da me potendo si faranno:

» 1°. *Opera politica* divisa in varî libri in cui, per mezzo della storia e del ragionamento, si mostrerà

---

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco *A.*

[2] Ivi.

l'origine dei governi, e quali siano i governi legittimi perciò e congrui agli uomini, lì si parlerà di vari generi di società: si proverà la necessità della società, dell'origine delle lingue, delle arti, delle scienze. Come le arti e le scienze si debbano regolare, perchè siano utili alla società. Dell'unione stretta de' governi colla religione. Come il solo governo legittimo è il libero; come solo per necessità può essere legittimo il non libero. Come religione, amor di patria, virtù possano solo regnare colla libertà. Delle guerre. Come ogni clima è atto alla libertà: la differenza solo sta nel più o nel meno. Si mostrerà, dall'origine della società e da' principî della giustizia, quali siano i governi legittimi o no. Per esempio si dirà: I primi popoli si assoggettarono a un re volontariamente o no. Se non volontariamente, ora non sono tenuti all'ubbidienza. Se volontariamente, sacrificarono la loro libertà. Ora ciò non si può fare. Dunque quel consenso, foss'anche stato confermato con patto e giuramento, è invalido. Dunque anche in questo caso non son tenuti i sudditi ad ubbidire al re. In quest'opera si parla solo della religione in generale. Quest'opera può intitolarsi: *Storia della società;* od anche: *Istituzioni politiche.*

» 2°. *Opera in cui si dà la storia delle religioni collegate colla società.* Si mostra come la religione giudaica era atta alla libertà: ma come la religione cristiana lo è ancor più; anzi è la più libera tra tutte. Si sciolgono le obiezioni del papato, de' primi secoli della Chiesa ec.

» 3°. *Della disciplina ecclesiastica.* Opera in cui si mostrerà un'intera riforma della disciplina nella Chiesa e nel modo di vivere de' suoi ministri.

» 4° Opera in cui si porranno varie questioni sulla Bibbia. Su ciò si potrebbe fare una fatica completa, cioè un *Dizionario della Bibbia*. Ma se non potrassi ciò fare, farassi un' opera intitolata: *Commentario sul Pentateuco*, in cui si potranno fare entrare anche le principali questioni sugli altri libri della Bibbia, ovvero: *Questioni sulla Bibbia*.

» 5° *Una poetica* molto diffusa sulla triplice poesia lirica, epica e drammatica. Ivi non si starà al *magister dixit;* ma si mostrerà dai principî del gusto e del bello in che le regole usate dai principali tragici siano giuste, in che non giuste. Sopratutto si difenderanno le tre unità.

» 6° *Se il modo sillogistico di argomentare sia buono assolutamente, o in parte, o niente.* Discorso.

» L'è in qualche picciolissima parte, ma generalmente cattivissimo.

» 7° *Dialoghi sul suicidio.*

» 8° *Dello spirito della cristiana eloquenza.* — Al fine di questo trattato si appone un' *Appendice sull'eloquenza del foro.*

» 9° *Della critica letteraria.* — Si parlerà anche brevemente delle lodi letterarie.

» 10° *Ragguaglio di un abitatore della Luna ad Apollo.* — In cui s'includerà il sistema del fluido.

» 11° *Apologia di Niccolò Machiavelli.*

» 12° *Discorsi sulle tragedie di Vittorio Alfieri.*

» 13° *Se il teatro sia utile o dannoso. Discorso.* — Si dice che le tragedie sono le sole composizioni che con utile si possono rappresentare.

» 14° *Omelie sulla Sacra Scrittura.*

» 15° *Prediche.*

» 16° *Come si debba ordinare la cultura delle lettere e delle scienze, acciocchè utili siano alla Repubblica. Discorso.* — Si prova l'inutilità, anzi il danno che arrecano le accademie, le società letterarie ec.

» 17° *Riflessioni sulle tragedie degli oltramontani.* — Francesi, Inglesi, Alemanni e Spagnuoli.

» Vicaire ha detto: " Diligit eximie reges suos Gallus " (*Disc. de l'an* 1763); può ciò essere. Ma non sarà giammai che l'uomo ami il suo re. »[1]

Le ultime parole ci mostrano assai chiaramente i principii prevalenti negli animi del giovane anteriormente ai moti del 1821. Esse acquistano maggiore evidenza se vengono ravvicinate ad altre espressioni tralasciate dal Massari nelle sue Miscellanee.[2]

---

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *A*.

[2] Gioberti, *Autografi*. Pacco *A*. « Pourvu que vous évitiez de tomber dans les grands crimes, vous n'aurez pas besoin de la vertu, » dicea un vecchio ai Troglodíti, che cercavano un re (Montesquieu, *Lett. Pers.* 14ª). Questo è verissimo. Nelle più sane monarchie si bada solo a punire i grandi delitti, ma non a premiare e promuovere la virtù. » Mentre il Gioberti scriveva questo appunto egli era studente della facoltà teologica di Torino, dove nel 1822 prendeva il diploma con una dissertazione a stampa, sfuggita fin qui a tutti i biografi, intitolata *De Dei gratia*, e nel 1823 la laurea. Alcuni ricordi inediti della sua vita di studente si trovano negli *Autografi*, Pacco *A*, ad esempio il seguente che ricorda il nome di Amedeo Peyron: « Questa lezione fu fatta a voce dal teologo Amedeo Peyron (Professore di lingue orientali nell'università di Torino) il dì *6 marzo 1819* sabbato la mattina dalle 11 e mezzo fino alle ore 12 nella scuola di lingua ebraica spiegando il vaticinio del Messia fatto da Dio a Adamo ed Eva. Questione D. S. sul detto vaticinio. Dice la Scrittura: « Inimicizia porrò tra te e tra la donna; tra il seme di te e tra il seme di lei. » Il demonio ha forse discendenza, perchè gli si dice il *seme tuo*, come si dice della donna il *seme di lei?* Q. D. S. « La notte è il tempo delle dolci ricordanze, del pianto e dei rimorsi. Quando splende la luce del sole siamo insensibili a molte affezioni. » « Nelle repubbliche propriamente non v'ha nello assoldare il deletto, imperciocchè qualunque uomo il può è di natura sua soldato: ma nelle monarchie, in cui un sì bello e naturale uso è ignoto, il deletto è di alto rilievo. » « L'uomo è in società, perchè lo vuole la natura; dunque in società non può, nè dee op-

È un fatto che quando il Gioberti cominciò a pensare all' Italia i suoi sentimenti patriottici si confusero coll' amore, che aveva alla forma del governo repubblicano, e che nell'anno 1819 il suo repubblicanesimo era assai vicino a quello dell'Alfieri.

Tuttavia il periodo repubblicano è stato di corta durata nella vita del Gioberti; egli aveva un ingegno troppo altamente speculativo, per rimanere a lungo infatuato della rettorica classica indigesta e mal compresa, come pure aveva uno spirito troppo eminentemente politico — nel senso alto della parola — per nutrire l' illusione che mettendo in opera l' idea repubblicana si potrebbe liberare l' Italia dal dominio straniero e dai cattivi governi indigeni.

Noi assistiamo negli scritti qui pubblicati, che muovono dal 1822, a una importante trasformazione nel pensiero politico del giovane. In essi prima di tutto è chiaramente espressa l'idea della redenzione d' Italia in parole quasi profetiche. « La Grecia — vi è detto — al fine si è risvegliata e lotta al presente contro una schiavitù di venti secoli. Ma contraccambiando una cosa coll'altra, chi ha avuto nella sua decadenza una minor copia di sventure, la patria dei Greci o quella dei Latini? Non anticipiamo sull'avvenire; la Grecia prima a cadere sarà forse la prima a risorgere, la profondità della sua caduta ha servito a fare che se ne accorga più di un' altra nazione; ma,

porsi alla natura. I governi legittimi son quelli ne' quali dee stare. » A proposito di una sentenza, nel discorso sulle arti e sulle lettere scrive: « La detta sentenza è falsa, mentrechè le vere lettere devono ispirare la virtù, e perciò la libertà all' uomo; onde peggior nemico non ha il trono che le vere lettere. Vero è anche però che i principi fanno uso delle false lettere per sostenersi, come ha provato Alfieri nell'opera *Del principe e delle lettere.* »

come si vedrà nel seguito, l'Italia ha nei suoi mali medesimi dei motivi di conforto e di speranza, e nella stessa sua debolezza delle forze, che mancarono sempre alle passate nazioni. Questo pare un paradosso, ma rimarrà chiaro nel seguito. »[1]

Non mancano poi qua e là degli accenni agli stranieri e al loro dominio inviso agli italiani, in un singolare passo soprattutto dove è detto che « se Dante in molti luoghi è divenuto un idolo quasi delle moltitudini letterarie, lo si dee probabilmente alle sue invettive contro di Roma; allo spirito superbo e aristocratico de' suoi scritti e delle sue gesta, e alla sua strana idea politica di sottordinare l'Italia all'unità di un dominio straniero. Il qual ultimo concetto pare che abbia fatto prendere in grazia più che tutto il resto il divino poema ai fautori di quella formidabile potenza, che contro ogni prescrizione di natura, e ogni senso di equità agogna a possedere l'Italia, e a introdurvi quell'assoluto servaggio politico e quella piena licenza religiosa, che sventuratamente la contrassegnano. »[2]

Certo la repubblica rimase sempre nell'animo del Torinese come la forma di governo idealmente migliore, ma egli comprende che la monarchia, date le necessità politiche dell'Italia ancor divisa e schiava, presenta tali vantaggi che non si potrebbero in alcun modo trovare in altre forme di governo, « come quella che non ammette l'amor patrio esclusivo e innaturale delle antiche repubbliche, e che, come Rousseau stesso altrove implicatamente confessa, essendo il solo che sia

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *Y*.
[2] Ivi. Pacco *P*.

adattabile a un largo stato, è il meno opposto alla divisione dell'uman genere, il più atto col torre gli odii nazionali a favorire la carità del genere umano. »[1]

Si assiste egualmente, in queste meditazioni filosofiche inedite, alla trasformazione del pensiero filosofico del Gioberti. Il Gioberti nelle *Miscellanee* era persuaso che le « scienze e la filosofia non potranno mai fare un vero progresso se non avranno per ferma e soda base la religione. » I veri cristiani e i veri filosofi son quelli che « la lor ragione sottomiser al Vangelo, coltivarono prima dello spirito il loro cuore, eressero l'edifizio delle loro disputazioni sopra le basi inconcusse della filosofia e non questa su quelle. »[2]

Da questi principii il giovanetto aveva tratto delle conseguenze scettiche sul valore della scienza. « La scienza umana è versatile, volubile, piena di oscurità, di ambiguità, di dubbii, soggetta a mille mutazioni. La scienza divina è vera, certa, chiara, immutabile, come Dio, che perciò è il vero sole della verità. »[3]

Nelle *Miscellanee* edite dal Massari quel primo momento della reazione alle pretese filosofiche del secolo XVIII, che aveva messo capo a uno scetticismo infecondo e sconfortante, non è ancor superato, e del rosminianismo — non essendo ancora comparse le opere del Rosmini — non v'è il menomo sentore.

Negli scritti, che qui per la prima volta si pubblicano, si comincia a notare una maggior fede nelle forze della ragione, una maggior penetrazione nella discussione dei problemi teologici, metafisici, psico-

---

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco *M*

[2] Gioberti, *Miscellanee. Pensieri*, II, pag. 56 e I, pag. 75 e seg.

[3] Gioberti, *Miscellanee. Pensieri*, I, pag. 315 e seg.

logici e politici. Anche qui in vero si incontra ad ogni piè sospinto una citazione del Lamennais, del Kératry, del Maistre, del Ballanche e del visconte de Bonald, di questo ultimo specialmente, con parole di ampia lode e di alta ammirazione, le quali attestano con quanto fervore il giovane teologo ne venisse in quel tempo studiando gli scritti. Comincia tuttavia a delinearsi l'efficacia della Scuola scozzese, degli scritti del Reid e dello Stewart, e si rende possibile nella mente del filosofo l'innesto della dottrina delle percezioni con quella del Bonald sulla parola, che diè i suoi notevoli frutti nella teoria giobertiana della riflessione.

Gli studi filosofici son proseguiti con maggior metodo e con un piano stabilito, insieme cogli studi teologici e letterarî.

« Omero, Platone, S. Agostino, Dante, Skakespeare, Bacone, Bossuet, Vico e il Leibnizio sono i miei più cari autori, dopo la Bibbia, in fatto di scienza e di letteratura. In essi trovo di tutto, e più li rileggo più mi paiono nuovi; mi corredano la memoria, m'illuminano lo spirito, mi educano il cuore, e sono per me fonti perenni di dottrina e d'inspirazione. »

« Il mattino, che è la parte più nobile della giornata, io lo consacrerò a leggere e rileggere questi autori, riserberò per alcuni pochi altri la sera. »

« La Bibbia dal canto della scienza e della letteratura; dopo di essa, per questa Omero, Dante, Shakespeare, Bossuet; per l'altra, Platone, S. Agostino, il Leibnizio, il Verulamio ed il Vico non mi lasciano più niente nella terra a desiderare. »[1]

---

[1] Gioberti, *Autografi*. Pacco V.

Ma ciò che è più notevole assistiamo al primo incontro spirituale del Gioberti col Rosmini. « La speranza, scrive il Gioberti, è uno dei necessarî elementi dell'umana felicità sulla terra. Vedi la bella operetta del Rosmini sulla felicità. » [1]

Con queste meditazioni non giungiamo gran fatto oltre il 1825, quando il Gioberti fu ordinato sacerdote. I forti studî e le forti meditazioni davano già a divedere qual potenza intellettuale egli avrebbe dispiegato nel campo del pensiero. « Il Gioberti, ricorda il canonico Bens, fu ordinato sacerdote il 19 marzo 1825, in cui occorreva la pubblica ordinazione del Sitientes, nel giorno festivo di San Giuseppe e il suo Ordinatore fu Monsignor Chiaverotti, Arcivescovo di Torino, che lo amò. Mostrandosi assai ritroso di ricevere gli Ordini sacri, la Curia torinese spingendolo a presentarsi gli applicò il testo: *compelle intrare.* » [2]

I tempi erano singolarmente gravi. All'incredulità del XVIII secolo si andava sostituendo la fede nel cristianesimo e nel cattolicismo; le aspirazioni ad una maggior indipendenza nel pensiero e nella vita si rendevano sempre più forti negli italiani. Il giovane sacerdote proseguì nelle sue meditazioni sul cristianesimo e sul cattolicismo, sulla filosofia e sulla politica, e si formò ben presto delle convinzioni ferme: doversi finire la Roma e il cattolicismo del medio evo, con una riforma religiosa ed ecclesiastica; doversi libe-

---

[1] Gioberti, *Autografi.* Pacco *M.*

[2] Bens, *Appunti inediti.* Intorno alla giovinezza del Gioberti vedi oltre il Massari, Zanichelli, *La jeunesse de Vincenzo Gioberti* in *Revue internationale,* 1889, vol. XXII, ed in *Studi politici e storici,* Bologna, 1893, pag. 229 e segg.; Gentile, *Rosmini e Gioberti,* Pisa, 1898, pag. 86 e segg.; Barbavara di Gravellona, *I primi anni di Vincenzo Gioberti e il suo primo esilio,* Torino, 1901.

rare l'Italia dal forestierume nella vita e nel pensiero, colla creazione di una patria e di una filosofia nazionale.

Dopo le gravi prove cui fu assoggettato il filosofo, queste idee si maturarono profondamente, e la penna dello scrittore seppe diffonderle con entusiasmo e con successo straordinario. Ad ogni modo i primi germi delle concezioni del Gioberti sono da trovarsi nelle sue meditazioni giovanili, ed io credo che non fu opera inutile l'averle poste alla luce.

Edmondo Solmi.

MEDITAZIONI.

I. — *La prova dell'esistenza di Dio di S. Anselmo e di Cartesio.*

Lo spirito di quel dogmatismo filosofico, che è indispensabile, se non si vuol cadere nel più assoluto e contradittorio scetticismo, si trova nella prova dell'esistenza di Dio, già arrecata da S. Anselmo di Cantuaria,[1] e risuscitata, e messa in voga dal Cartesio.[2]

Tal dogmatismo consiste nel conchiudere dall' esistenza ideale alla reale; esso dice: — io mi fo l' idea chiara di un tal oggetto, e quest' idea include la necessaria esistenza, dunque quest' ente realmente esiste, o io debbo pienamente rinunziare al testimonio della mia ragione. Così Cartesio dicea: — io ho l' idea di Dio, e quest' idea comprende la necessaria esistenza, dunque Dio realmente esiste. —

Non si può negare la forza dimostrativa all'argomento del Cartesio, senza dar presa per intero allo scetticismo. Infatti, sempre che si voglia affermare l'esistenza reale di una cosa, si dee conchiudere dalla testimonianza della ragione alla realtà.

Tutti gli altri argomenti, che si allegano per provare l'esistenza di Dio, cadono a terra, se si impugna quel di Cartesio.

Prendiamo un esempio. Tolto gli atei, nessuno nega la forza di questo raziocinio: — ogni effetto dee avere una causa, il

---

[1] S. Anselmo, *Opera omnia, ex editione Gabr. Gerberon.* Parisiis, 1721. *Proslogium*, cap. 2 e 3.

[2] Cartesio, *Meditationes de prima philosophia.* Amstelod., 1642. *Medit. V* e *Principia philosophiae.* Amstelod., 1644, numeri 22, 24, 29, 30.

moto è un effetto, dunque dee avere una causa, — da cui è facil dedurre l'esistenza di Dio.

Due sono i fatti primitivi e improvabili, che si deggiono ammettere, dietro il dettame dell'evidenza, che suppone quel raziocinio: 1° l'esistenza del moto; 2° la verità nomenale dell'assioma: ogni effetto dee avere una causa.

L'esistenza del moto è un fatto esteriore, che non vien contestato. Ma io sostengo, che la nomenale verità del suddetto assioma è un fatto interiore, nè più, nè meno evidente di quello che suppongono nel loro raziocinio i cartesiani.

Qual è il fatto che suppongono i cartesiani? Desso è questo: l'ente necessario dee esistere. Essi ragionano quindi così: io ho l'idea dell'ente necessario, l'ente necessario dee necessariamente esistere, dunque io ho l'idea di un ente, che dee necessariamente esistere; dunque quest'ente esiste.

Quando i teologi conchiudono dal loro raziocinio: « dunque il moto dee avere una causa, » conchiudono da un assioma ideale a un'esistenza reale. Nello stesso modo i cartesiani conchiudono: « se io ho l'idea di un ente, che dee necessariamente esistere, quest'ente realmente esiste. »

Si può ridurre il raziocinio de' teologi a questo: « Se io ho l'idea, che il moto dee avere una causa, il motore almente esistendo, dee esistere realmente una causa di esso. » I teologi adunque conchiudono da un fatto ideale ad un fatto reale, come i cartesiani.

Il divario, che passa tra l'uno e l'altro argomento, si è che, in quello de' teologi, il raziocinio si aggira intorno a un fatto esteriore (l' esistenza del moto) e ad un fatto interiore (la verità nomenale dell' assioma, che ogni effetto dee avere una causa); laddove nell'argomento de' cartesiani il raziocinio si aggira intorno a due fatti egualmente interiori: l'uno cioè è l'idea dell'ente perfetto, che necessariamente esiste; l' altro, che se ho una tale idea, quest'ente dee esistere.

Ma egli è chiaro che l'argomento dei teologi andrebbe per terra, ove un solo de' due fatti si trovasse falso; e che, quantunque rimanesse vero il primo (l'esistenza del moto), ove fosse falso il secondo (la verità nomenale dell'assioma), ciò basterebbe a render nullo l' argomento. Acciocchè dunque esso vaglia, bisogna che il fatto interiore della verità nomenale dell'assioma sia non meno vero dell'altro, cioè dell'esistenza reale del moto.

L'argomento de' cartesiani è dunque ugualmente provante, che quello de' teologi, ove si mostri, che i due fatti, su cui si appoggia, sono ugualmente veri, quantunque ambo interiori.

Ora, osservo in primo luogo, che questo non è impossibile; poichè siccome tutti i sani filosofi, e i teologi con essi, ammettono la verità del fatto interno del loro argomento (cioè: l'assioma « ogni effetto ha la sua causa » è di un valor nomenale) ammettono che abbiano luogo de' fatti verissimi, quantunque interiori; onde può essere che i due fatti interni dell'argomento cartesiano siano della stessa natura.

Esaminiamoli adunque. Cominciamo dall'esporli di nuovo chiaramente:

1° fatto: io ho l'idea di un ente, la di cui idea involve necessariamente l'esistenza;

2° fatto: io asserisco esistere tutto ciò ch'è incluso chiaramente in un'idea.

Il primo fatto è innegabile. Il Gerdil ha provato, che il tipo dell'idea di Dio è ingenito nello spirito umano; quantunque essa venga eccitata dagli oggetti esteriori, è dunque innata codesta idea in qualche maniera.[1] Quando dunque veggiamo noi in Dio l'idea di Dio, non veggiamo già un'idea fattizia, come quella d'un monte d'oro, a cui posso aggiungere, togliere, l'esistenza del quale scorgo esser possibile, ma un'idea indipendente dal mio libero arbitrio, un'idea, che dee essere eccitata in me da un oggetto reale corrispondente esterno, non meno di quello che in me suscita l'idea del moto.

Il dire, che il moto è un fatto esterno, è una locuzione impropria. Il moto, in quanto da me veduto, non è meno nella mia mente che l'idea di Dio; se reale dico la prima, perchè nol dirò della seconda?

II. — *Importanza delle meditazioni intime dei grandi scrittori.*

Il vero filosofo, che, animato dalla religione, medita sopra sè stesso e sopra la natura per islanciarsi nell'infinito e ascendere dalle cose visibili a quelle, che rifuggono i sensi, parla, conversa, per così dire, con sè medesimo, e intavola un dialogo

---

[1] Gerdil, *Dissertazione sopra l'origine del senso morale e sopra l'esistenza di Dio.* Torino, 1755.

interiore coll'anima propria, che è il soliloquio del pensiero, come i monologhi drammatici sono il soliloquio della passione.

Il me parla col me, l'intelletto interroga, nel silenzio delle passioni, il senso intimo e la coscienza, come un fedele e cortese maestro, che le risponde, e, ove taccia l'orgoglio, satisfa a tutti i suoi ragionevoli desideri.

L'idea platonica, adottata e scelta da S. Agostino, che Iddio parla nell'anima come un maestro interiore a chi lo consulta, è un'idea bella e sublime,[1] ma spettava soprattutto al cristianesimo, che porta sempre l'uomo dentro a sè stesso, e lo allontana dai tumulti esteriori, spingendolo ver l'infinito. Platone non seppe trarre tutto il partito della sua bellissima idea, come il soliloquio è nei drammatici antichi lungi da quel grado di verità e di perfezione, cui lo condussero i moderni. Il cristianesimo, che perfezionò tutte le cose interiori, perfezionò ancora le filosofiche interne conversazioni. L'arte del filosofico meditare fu protratta a un segno, a cui non erano arrivati gli antichi. E siccome sogliono i filosofi seguire nelle loro scritture il metodo, che osservarono nelle loro meditazioni, le diverse forme delle opere filosofiche antiche e moderne ci rivelano il diverso spirito del metodo filosofico di *pensare* degli ennici e dei cristiani. Platone e Cicerone si valeano del dialogo, così volea la loro natura, la loro indole esteriore e sociale; il Portico e l'Accademia erano luoghi di conversazioni filosofiche, e il conversare era la forma del filosofare di allora, in esso consistea il sì riputato metodo socratico. Le accademie moderne, le filosofiche assemblee de' Fiorentini negli Orti Oricellari, di Pomponio Leto, ec. sono reliquie e imitazioni del modo classico degli ennici di trattare la filosofia. Il modo veramente originale de' moderni, inspirato dal cristianesimo, è piuttosto il soliloquio, la meditazione, il colloquio dell'anima con sè stessa. Il Gelli, il Malebranche, S. Agostino, Cartesio, il Genovesi, Fénelon, Bossuet, S. Anselmo si valsero di questa forma, che perfezionarono altamente.

Le meditazioni di S. Agostino sono soprattutto un libro raro, ed unico nel genere suo. Ad onta dei difetti dello stile, è un libro eccellente. L'uomo ci si rivela con molta più sincerità

---

[1] S. Agostino, *Confessionum libri XIII, opera et stud. Patris H. Sommalii.* Lugd. (Batav.), 1675. Libro I, cap. 15 e altrove.

e candore, che nelle ciniche confessioni di Montaigne e di Rousseau, vi si respira un entusiasmo religioso, che commuove profondamente, e l'autore s'indirizza a Dio. Il parlare con Dio e col Verbo, il ricorrere a lui come al fonte de' lumi, al maestro di tutto sapere, è al tutto proprio della cristiana filosofia. Solo S. Agostino e S. Anselmo, Malebranche, Fénelon e Bossuet poteano soli far delle ricerche filosofiche le più tenere, e sublimi preghiere. L'arte di mescolare i sentimenti consolanti della religione, e le elevazioni dell'anima alla divinità, colle più astruse analisi filosofiche, fu ignota ai gentili. Così il cristianesimo c'insegna a cercare ovunque Dio, e a trovare in tutto dei mezzi onde innalzarsi alla divinità.

Si noti bene questo carattere della filosofia cristiana, che traspare dalla stessa sua forma: Iddio è il maestro che insegna la verità agli uomini; egli è *via, veritas et vita*, ed *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Le *Confessioni* di S. Agostino sono ad un tempo medesimo la vita di questo gran Santo, e così un libro storico, un'opera profonda di antropologia e di sottili ricerche, e così un libro filosofico, una commovente, continua preghiera, e così un libro religioso, una selva di tratti profondi, spettanti la divina scienza, e così un libro di teologia.

Gli ennici imploravano talvolta l'aiuto della divinità, ma non sapeano pregarla. Lo spirito della preghiera, protratto al più alto grado dal Vangelo, è una creazione del medesimo; i libri ascetici di S. Agostino, di Tommaso da Kempis, di S. Francesco di Sales sono libri unici, dello spirito de' quali non v'ha sentore nell'ennica antichità.

III. — *La maggiore difficoltà della pedagogia è conciliare un'onesta libertà de' fanciulli colla legge del dovere.*

La maggiore forse difficoltà della pedagogia si è il conciliare un'onesta libertà de' fanciulli colla legge del dovere, che si dee far loro seguire da principio, per dargliene loro l'abitudine, senza però poterne ancora comprendere, che lo si richiede dal loro proprio vantaggio; si è l'abituarli a seguire le leggi, senza renderneli pertanto infelici.

E si osservi che, tanto havvi analogia tra i popoli e i fanciulli, tra il governo di quelli e il governo di questi, tra la

pedagogia e la politica, che la medesima difficoltà si trova in entrambe.

Il Rousseau pretese di riformare queste due pratiche scienze, e di perfezionare il governo de' fanciulli, come quello de' popoli. Ma egli sì nell'uno che nell'altro formò delle utopie, se si vuole, de' sistemi ideali impossibili a mettersi in pratica. Scoperse molte verità, e vide soprattutto col suo perspicace ingegno la difficoltà sopra tutte, e ne sentì tutta l'importanza, la forza e l'estensione. Ma il suo ingegno, come quello di Montesquieu, di Locke e di molti altri filosofi del secolo XVIII, mancava non solo dell'esperienza, ma di quella finezza pratica, che può in parte tenerne luogo, e non avea in una parola attitudine all'azione. Egli scorgea maravigliosamente e fabbricava de' mondi ideali, afferrò alcune verità, particolarità anche del mondo reale, come confessa il Gerdil; ma del complesso del medesimo non sapea nulla.[1] Nel volere sciogliere le difficoltà di cui parlammo di sopra, egli non tenne la via di mezzo, si gettò all'eccesso, si diede all'esagerazione, e, per voler troppo favorire la libertà de' fanciulli e de' popoli, distrusse i doveri e le leggi, l'autorità paterna e sovrana, la società privata e la pubblica, e condusse l'uomo all'anarchia e all'isolamento.

S. Anselmo di Cantuaria, di cui si farebbe una cattiva idea colui che lo credesse soltanto uno speculatore metafisico, poichè non fu meno valente nelle scienze pratiche, e quello che è più nella loro applicazione, fece pure oggetto delle sue meditazioni ed azioni l'educazione dei fanciulli. Egli scorse con non minore perspicacità del Rousseau la suddetta difficoltà, che vi s'incontra, e diede per iscioglierla in pratica degli avvisi molto migliori.[2]

IV. — *Sul metodo logico per la ricerca della verità.*

La filosofia dee principiare dall'analisi della sperienza, ed in ciò hanno ragione i lockiani; ma l'analisi di questa sperienza

---

[1] Gerdil, *Anti-Émile, ou réflexion sur la théorie et la pratique de l'éducation.* Turin, 1764.

[2] Corniani, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento.* Brescia, 1818-1819, tomo I, pagg. 49, 50, e Ginguené, *Histoire de la littérature d'Italie.* Paris, 1811-1835, tomo I, pagg. 106, 107.

dee condurre alla cognizione di principî astratti indipendenti da essa, ed in ciò hanno torto.

L'uomo esiste, l'universo esiste, e di ciò siamo addottrinati dal senso comune e dal senso intimo. Se non vogliamo rinunziare alla nostra natura, ridurci a un dubbio universale, e opponendoci al sentimento di tutti gli uomini *impazzire*, e cessar d'essere simili ai nostri simili e cosmopoliti, dobbiam premettere la certezza fondata sopra una fede naturale di quella verità. La logica suppone, e dee prendere le mosse dalla medesima.

L' uomo, appena che è giunto all' uso della ragione, ed è fornito di qualche sperienza, concepisce l' idea della falsità e della verità; conosce che può conseguir il vero, ma che cade spesso in errore; e che l'unico mezzo di ottenere il primo e di evitare il secondo si è il fare un buon uso di tutte le sue fisiche e morali facoltà; ma sopra tutto di queste ultime. La logica altro non è che la scienza, la quale insegna in che consista questo buon uso; ma per acquistar tal cognizione fa d' uopo che la ragione umana, ripiegandosi sopra sè stessa, studi la natural sua maniera, che ha di dirigere tutte le altre facoltà a cognizione del vero. La ragione porta dunque originalmente una logica naturale con sè stessa e, se ciò non fosse, sarebbe impossibile l'acquistare l'artifiziale, come quella che per venir conseguita è necessaria già una logica che la preceda, e che ad essa sicuramente conduca.

Dall'educazione l' uomo riceve alcuni semi della logica naturale, cioè alcuni precetti per applicare la sua ragione al conoscimento di quello, che gli è necessario per l' uso volgare della vita. Mosso egli adunque dai semi naturali, che della logica l' uomo ha in sè, e da que' positivi, i quali sono pure uno sviluppo di quelli, e gli vengono dati dall'educazione, anche più barbara, s' innalza col tempo all' idea della possibilità della logica scienza, della logica artificiale perfetta.

Mosso dal genio scientifico, istinto più o meno connaturale a tutti gli uomini, tenta d'effettuarla, e di eseguire il progetto di quella scienza, della quale ha concepita la possibilità.

Preposto il fatto dell'esistenza dell' uomo che pensa e dell' universo da lui pensato, l' uomo si mette in via a cercare le regole, mediante le quali la sua ragione potrà conoscere il vero dell' universo e di sè stesso, poichè, come oggetto, egli forma parte dell' universo.

Queste regole non le dee già comporre l' uomo da sè medesimo, poichè se così facesse farebbero d' uopo altre regole, e la cosa andrebbe nell' infinito, ma si vogliono cercare nella natura, e per conseguente sono dei *fatti*.

La logica dunque non è nè la psicologia, cioè la scienza delle facoltà dell'anima umana e segnatamente della ragione (ideologia); nè la scienza della natura dell' universo (di cui è parte essa anima come oggetto), cioè la fisica; ma è lo studio, che fa l'uomo di sè stesso, per poter trattare tutte queste scienze.

Si vede perciò che alla logica si deggiono premettere molti fatti, e in essa fare delle ricerche spettanti, sì gli uni che le altre, a quelle scienze, alle quali essa logica dee essere come di guida, e d' introduzione. Tutte le scienze legano insieme, e fanno un circolo, che rende impossibile il segnare perfettamente le divisioni, che passano tra le une e le altre, e il fare ch'esse non posseggano molti tratti di terreno in comune. Nella logica ci entra un po' di tutte le altre scienze, e sarebbe un ridurla al nulla, chi volesse comporla di materie esclusivamente sue proprie. Queste proprietà comuni sono dei fatti, ma essi differiscono come sono trattati nella logica da sè stessa, quali maneggianli le altre scienze, e il divario consiste nel modo con cui vengono esaminati. La logica artifiziale gli adopera colla guida della logica naturale congenita all' uomo, laddove le altre scienze si aggirano intorno ad essi, la fiaccola alla mano della logica artifiziale. Per tal modo si scorge che non havvi, in questo, circolo vizioso. Il valore reale di tutte le scienze dipende dalla logica artifiziale, e soltanto son vere, quanto son conformi ai dettami di questa. La logica artifiziale poi è fondata sulla naturale, le di cui sanzioni sono il senso intimo, e il senso comune. Fu obbiettato a Kant di analizzare le facoltà dell'anima colla medesima facoltà, e di fare un circolo vizioso; ma l'accusa sarebbe ingiusta, se Kant non avesse finito la sua analisi col distruggere il senso comune e il senso intimo, necessarî a darle un fondamento.

Kant in ciò si contraddiceva, che cominciava col supporre de' fatti di una verità nomenale, sui quali fondato poi perveniva a distruggere essi fatti medesimi, e così si può dire, che distruggeva la sua medesima distruzione. Ma la sana logica

cammina diversamente, poichè i suoi risultati conducono a sanzionare, e non a distruggere i fatti, da cui parte, e su cui si appoggia.

V. — *I primordî delle scienze sono imperfetti.*

I primordî delle scienze sono imperfetti, imperfetto il metodo, imperfette le ricerche, imperfetti i trovati, e quindi anche imperfetta la forma. La scienza è ancora confusa colla letteratura, lo spirito col cuore, il vero col bene, e queste cose, che deggiono riunirsi poi quando l'esercizio ha ottenuta la sua perfezione, sono prima di tal epoca mischiate insieme. Appo i Greci la filosofia fu prima esposta in versi, e i trattati filosofici di Parmenide ec. furono poemi; poi in prosa eloquente, e cotal forma drammatica del dialogismo, come appo Senofonte e Platone; finalmente Aristotele e Sesto Empirico l'ordinarono in scientifici trattati. Lucrezio, Cicerone e Seneca presentano appo i Romani (che furono classici cioè imitatori dei Greci), la medesima gradazione, quantunque però l'essersi i due ultimi attenuti principalmente alla filosofia pratica, meno capace di forma scientifica, non renda molto sensibile il parallelo; nulladimeno Seneca per avere abbandonato la forma del dialogo, e messo ne' suoi trattati ordine maggiore, ha molto più dato a' suoi scritti la forma scientifica di quello che abbia fatto Cicerone.

La medesima marcia si vede appo i moderni: S. Agostino, S. Anselmo ec. espressero le loro ricerche in meditazioni eloquenti, Pietro Lombardo e S. Tommaso in scolastici trattati. Nella riforma della filosofia Cartesio, Bossuet, Malebranche seguirono il metodo de' primi; Locke, Leibnizio, Condillac, Kant, il Gerdil, che vennero appresso, il metodo de' secondi.

VI. — *La filosofia è la scienza dell' immutabile.*

Platone avea della filosofia l' idea della scienza « de ce qu'il y a de fixe, et d'invariable dans les choses. »[1] Le dissensioni degli antichi filosofi lo condusser a una tal idea veramente

[1] Buhle, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1816, I, pag. 120.

sublime e originale.[1] Egli volle trovare ciò che v' ha d' *immutabile* nella scienza, e le cagioni che determinano la *varietà* della medesima, nella mente de' diversi suoi professori.

Si vede come la diffinizione platonica della filosofia è sì vasta, che conviene a tutta la scienza in generale, poichè l'oggetto delle varie discipline è il vero, l' immutabile, il reale, l' esistente, sotto i varî aspetti e le diverse sue relazioni considerato. Quindi è che Platone, sotto il nome di filosofia, comprese non solo la metafisica, la logica, la morale e la politica, ma gli elementi delle stesse scienze fisiche e matematiche.

Tal vasta e sublime idea fu rinnovellata a' moderni tempi dal Leibnizio, il quale ravvisò nella filosofia la *prima scienza*, e da Fichte, che chiamolla la *scienza della scienza*.

L' idea che concepì Platone della filosofia è sommamente dogmatica, e dovette condurlo al più assoluto dogmatismo.

Kant, nel secolo passato, ideò pure la metafisica come la scienza di quello che l' uomo può conoscere, cioè di quello che havvi d' invariabile nelle cognizioni umane. Ma prendendo una via ben diversa da quella di Platone, e separando il reale dall'ideale, laddove quegli gli avea identificati, fu più conseguente alla sua intenzione, ma giunse a dei resultati ben differenti.

VII. — *La tradizione dei tempi passati è come una vivente protrazione della storia.*

Platone viaggiò per le più colte nazioni, e ci viaggiò da filosofo, raccogliendo le antiche tradizioni e le cognizioni di ogni sorta, che ci poteva trovare, conversando coi sacerdoti e coi saggi, e formandosi una viva enciclopedia nella sua memoria, non coll'erudizione de' manoscritti, ma colla tradizione de' tempi preteriti, la quale è come una vivente protrazione della storia e l'eco delle cose passate. Da sì fatte cognizioni, apprese per lo più a viva voce, ed attinte, il più che si poteva, ai fonti medesimi, Platone tolse non meno che da Socrate, suo maestro, la forma del dialogo, che diede quindi a' suoi scritti. La filosofia di Platone è molte volte esposta sotto il velo del-

---

[1] Buhle, Op. cit., I, pagg. 116, 117.

l'allegoria, a cui lo inclinarono il suo ingegno poetico, gli studi letterari della sua gioventù, e i viaggi, che fece nell'Oriente, in cui non è improbabile che, almeno indirettamente, abbia avuto notizia dei libri sacri. La tradizione del genere umano fu pertanto da lui concepita come l'emblema della vera filosofia, il velo che copriva l' increata verità, e che era riserbato al suo ingegno di sollevare, onde pare che, quantunque profondo speculatore, e tenero amante dei discorrimenti e dei voli più alti della ragione si appoggiasse all'autorità, in ultima analisi, più di quello, che comunemente si crede.

« La doctrine la plus originale de Platon, ou celle des idées, est si intimement unie avec plusieurs fables relatives à l'âme, qu' elle ne peut subsister sans elles. »[1]

VIII. — *Non è cosa molto difficile l'inventare de' sistemi in filosofia.*

Per un ingegno non comune non è cosa molto difficile l'inventare in filosofia de' sistemi. Chi non vede che a Fénelon e Bossuet, p. es., null'altro mancava per farlo che di averne la volontà? Nelle opere di quest' ultimo, sopra tutto, si vedono qua e là accennate appena delle vedute profonde: e se non ci si trova di più, cagione ne è il suo metodo consueto di tendere dirittamente allo scopo senza divergerne punto. Ma i pochi saggi che, in alcune operette, ne ha dati sono sì eccellenti, che ci fanno increscere talvolta ch'egli abbia sì rigorosamente vietate le digressioni.

IX. — *Dall' ideologia di Platone a quella di Kant.*

La filosofia di Platone intorno alle idee presenta molta analogia con quella di Kant, io ne ho segnato nel Buhle alcuni tratti principali.[2]

Ma dall' ideologia di Platone a quella di Kant havvi il divario, che passa tra un saggio giovenile ed immaginoso e un trattato, che sia il frutto della maturità e del pensiero. Nel gentilesimo dominava la fantasia e il sentimento del bello;

[1] Buhle, Op. cit., I, pag. 123.
[2] Buhle, Op. cit., I, pag. 120 e segg.

nel cristianesimo signoreggia la riflessione e l'idea dell'infinito; questo divario si fa grandemente sentire nella rassomiglianza e nel contrasto del sistema di Platone con quello di Kant. Le idee presso il primo sono sostanze, sono esseri spirituali sì, ma quasi sensibili, appo il secondo sono semplici forme. Le prime sollevano l'uomo ad un mondo eterno, fantastico ed ideale, le seconde lo concentrano nell'infinito del me interno e pensante. Il contrasto non è meno nella forma e nel metodo, che nel contenuto. Platone cammina per sintesi, Kant per una analisi sintetica; Platone espone le sue idee con immagini e finzioni poetiche, con un discorso eloquente, con uno stile elegante e fiorito; Kant non si degna mai di scendere, nè meno con qualche esempio, dal paese d una continua astrazione, e par che sdegni di adoprar la menoma grazia o eloquenza in un linguaggio tutto arido, e reso barbaro persino dai frequenti neologismi; e si sa che, laddove Platone mettea la sua gloria nell'essere un filosofo-oratore. Kant appellava l'eloquenza della *prosa in delirio*. Platone finalmente si serve della forma del dialogo, espone le sue idee con una semplicità fanciullesca e del suo sistema si stenta a farsi un'idea precisa, se non si ricorre all'immaginazione: Kant al contrario cammina a passi di piombo, adopera la forma rigorosa delle scientifiche trattazioni, e le sue tre critiche sentono l'impronta di una natura riflessiva, e hanno una ta vigoria di concepimenti, una sì fatta forza di raziocinio, un sì vigoroso seguito d'idee, che fanno deplorare gli sforzi d un sì adatto ingegno per una causa sostanzialmente cattiva.

X. — *Platone, Malebranche, Leibnitz e Kant.*

Malebranche, Leibnitz e Kant tengono per diverse parti della dottrina di Platone.

Malebranche: in quanto egli dice che l'uomo vede le cose create nell'essenza della divinità, e Platone considerava le *idee* come un'emanazione, una partecipazione di quelle di Dio. Nulladimeno ne differisce essenzialmente, poichè Platone colloca i paradigmi delle cose, le idee, nell'anima stessa, laddove il filosofo francese le colloca in Dio. I nuovi Platonici, es. Agostino, si avvicinano molto più a Malebranche.

Leibnitz: il quale colloca nell'anima umana tutte le idee che ha, come l'organizzazione di un automa; ma ne differisce sì perchè nega egli ogni commercio coi corpi, laddove lo ammetteva Platone.

Kant: il quale mette nell'anima delle forme, ma ne differisce poichè, secondo lui, tutte le idee ricevono dall'anima solo la forma generale, e il resto è determinato dagli oggetti.

XI. — *Platone e Seneca, giudaismo e cristianesimo.*

Platone e Seneca sono i due filosofi del gentilesimo, che siansi fatti una idea più giusta, e siansi valuti di più nei loro sistemi di filosofia, l'uno nel suo razionalismo speculativo, l'altro nella sua morale, della divinità. (Essi però ebbero più pure e fisse nozioni sulla natura dell'anima, sull'immortalità.)

Ora io credo, e non mancano congbietture per dare un appoggio a questa opinione, che il filosofo greco attingesse quella idea dal giudaismo, che probabilmente per qualche guisa gli fu noto, e il secondo dal cristianesimo.

In una parola tutto ciò che nel gentilesimo fuvvi di migliore non potè derivare interamente da questa religione, sì assurda, o dai dettami di una natura corrotta, ma dovette promanare dalla religione della verità.

Platone è pure il filosofo gentile, che abbia fatto particolare oggetto della sua riflessione il tempo, nozione che sfuggì a tutti gli altri,[1] e se ne sia fatto un' idea che si avvicina molto a quella che ne diede il cristianesimo, distinguendolo pure dall'*Eone,* per cui io credo che intendesse l'eternità nel senso datole da Boezio, da S. Agostino e da tutti i più rinomati teologi cristiani. Questo tempo, che chiamo *infinito,* si distingue dal finito, il quale cominciò col mondo. Buhle nega però che egli si sia fatta l'idea di una non successiva eternità; io vorrei però sapere in che dunque facesse consistere il divario del tempo finito ed empirico creato col mondo, e del tempo astratto, l'*Eone.*[2] Buhle però osserva come, se non negò la nomenalità del tempo, negò però quella dello spazio.[3]

---

[1] Buhle, Op. cit., I, pagg. 141-143.
[2] Buhle, Op. cit., I, pagg. 143-145.
[3] Buhle, Op. cit., I, pag. 143.

XII. — *Il bello eleva l'anima sino alla coscienza della sua origine celeste.*

Platone considerava il bello come « un des moyens les plus puissans pour élever l'âme jusqu'à la conscience de son origine céleste, et pour lui inspirer un désir plus vif d'atteindre sa destination. »[1]

Si vede da questo passo come le lettere, e soprattutto la poesia e le belle arti, essendo l'oggetto delle une e delle altre il bello della natura, erano nell'intendimento di Platone l'espressione eloquente di quelle verità filosofiche e religiose, che sono il perno ed il fine della scienza e la base dell'azione.

XIII. — *La dottrina della virtù in Platone, in Kant e nel cristianesimo.*

« L'homme peut aussi agir vertueusement par habitude, et par l'effet mécanique de l'éducation; mais sans le faire dans l'intention d'obéir à un sentiment moral intérieur. C'est là ce que Platon appelait vertu commune, vertu du vulgaire, qu'il opposait à la vertu du sage, laquelle résulte de l'obéissance à la loi morale rationelle, et les déterminations de la raison. »[2]

Egli è chiaro adunque, Platone considerava la virtù, di cui è capace il popolo, come una virtù imperfetta e più apparente che reale; ecco i nove decimi del genere umano ridotto all'impossibilità di esser veramente virtuoso.

Ma un tal corollario non si può evitare, ove si voglia trovar la sanzione della virtù nell'uomo medesimo, e collocare in esso lui la base del merito.

Il cristianesimo fu quello che rese popolare la virtù, facendola consistere nell'indirizzare le buone azioni alla divinità, e nel collocare la bontà delle medesime nel loro uniformamento al volere di Dio.

La filosofia per sè stessa da Platone sino a Kant deificò l'uomo, e rese la virtù una chimera, di cui in pratica è inca-

---

[1] Buhle, Op. cit., I, pag. 163.
[2] Buhle, Op. cit., I, pagg. 177, 178.

pace, non dandole appoggio veruno fuori dell'uomo. Il Vangelo fu il primo e l'unico, che rivendicasse l'onore della divinità, e formando la virtù su solidissima base la rendesse proporzionata alla condizione di tutti gli uomini.

Ogni uomo intende il Vangelo, quando gli fa dire: *Fiat voluntas tua,* e gli dà tal divino volere per datore precipuo della morale. Ma qual è la persona del popolo, che sia in istato d'intendere l'*imperativo categorico* di Kant?

XIV. — *Prescienza divina e libertà umana.*

Che tutte le azioni, anche libere, degli uomini siano in qualche modo prevedute da Dio, conseguita dal potere che hanno di cangiare le forme degli esseri, su' quali possono agire i loro sensi, poichè se Dio non avesse preveduti tai mutamenti, non avrebbe potuto acconciar l'ordine universale della natura per tal maniera, che i prodotti dell'arte umana non lo distruggano. Si dovrebbe dunque, per evitare una tal conchiusione, negare o che l'uomo sia libero, o che abbia il potere di cangiar realmente la forma della natura, fatti entrambi evidenti, ovvero dire che tali mutazioni di forme non hanno relazione coll'ordine universale, sicchè nè lo perfezionano, nè lo distruggono; ma questo pure non si può avanzare, poichè tutto lega nell'universo, e il solo traslocamento di un sassolino, come osserva, se non erro, Bossuet, ove non si facesse in armonia con tutte le altre mutazioni, potrebbe sovvertire l'ordine universale, ed è impossibile il concepire un tutto nel suo genere perfettamente armonizzato, senza che ogni, anche minima parte di esso, concorra alla generale armonia in un modo piuttosto che in un altro, e sì fattamente che dal disordine di esse debba quello del total complesso provenire.

Questa verità diventa ancor più evidente ove si risguardi all'ordine morale, che sarebbe continuamente dai morali disordini degli uomini disorganizzato, ove Dio prevedendoli tutti, non avesse da bel principio sì fattamente disposte le cose, che ne derivi non l'infrazione, ma l'adempimento dell'ordine stabilito.

XV. — *Sul Discorso del Rousseau contro le lettere, le arti e le scienze.*

Rousseau provò nel suo Discorso contro le lettere, le arti e le scienze eccellentemente l'insufficienza dello spirito umano per trarne del vero bene; ma la conclusione, che ne trae, è fallace, poichè riposa sul realizzamento impossibile, è un ideale.

Bisogna prendere l'uomo come è, e non come potrebbe essere: ora l'uomo, com'è, coltiva l'esercizio del suo pensiero, e allora ne vengono de' gran mali o de' beni; o non coltiva, e allora ne vengono pure de' mali e de' beni. Se non si trattasse di cercar altro, basterebbe il paragonare tra di loro quei beni e quei mali, per vedere cosa si debba seguire, ma quando si tratta di cose per sè medesime non cattive, e cattive solo per abuso, il punto importante della quistione sta nel vedere se è possibile, in pratica, lo sbandirlo, e non anzi questo è un puro ideale? Egli è delle lettere e delle scienze come della monarchia e della società: Rousseau le volle cacciare entrambe, ma non badò che elleno sono richieste dall' umana natura, e che è impossibile lo scacciarle.

Rousseau però non andò al fondo della quistione riguardo alle scienze, poichè non vide che esse sono atte soltanto a condurre, chi vuol penetrare tutto il santuario, al pirronismo.

XVI. — *La critica è nello stesso tempo letteraria e scientifica.*

La critica è l'applicazione dell'estetica (che è una parte della filosofia) alla letteratura, e, per conseguente, l' indole sua è ad un tempo letteraria-scientifica, partecipando di que' due prodotti delle facoltà umane. Non si vuol che il critico, nello analizzare i capolavori dell'eloquenza e della scienza, sia sfornito di scienza e d'eloquenza, esso dee inspirare, persuadere e non solamente instruire; e lo scopo a cui tendere è non pure di far conoscere i pregi delle opere, che disamina, ma eziandio di farli sentire, e di farli amare.

Generalmente l'applicazione della teorica alla pratica, della scienza all'azione dee sfuggire il rigore dell'ordine e dell'esposizione scientifica, trattandosi in tal caso di ottenere non solamente un risultato specolativo, ma pratico: lo che è il fine

della letteratura. Platone, Senofonte, Orazio, Cicerone, S. Agostino, che non trattarono la scienza pura, ma piuttosto l'applicazione alla pratica, si valsero dell'incanto dello stile e degl'ingegni della poesia e dell'eloquenza. Così parimente fecero tra i moderni Fénelon, Rousseau, Mad. Staël e generalmente i filosofi teorico-pratici dell'Alemagna. Kant compose un' estetica, in tutto il rigore scientifico, ma lo Schlegel, applicandola alle opere letterarie, si valse all'uopo di una poetica eloquenza, e ha saputo nel sottoporre all'esame i capolavori della poesia ch'egli appella *romantica*, esser *romantico* egli stesso.

XVII. — *Nell'uomo vi ha un principio di ribellione contro l'autorità d'ogni genere.*

Havvi nell'uomo un principio di ribellione contro l'autorità di ogni genere. Il medesimo principio porta il filosofo a disprezzare l'autorità de' sensi e della ragione, — e diventare ora idealista, ora empirista, passando da un eccesso all'altro, e terminando con abbracciare quello che gli comprende tutti, lo scetticismo; — l'autorità dei fatti e del consenso delle nazioni; sicchè più per un istinto di contraddizione alle opinioni universali, di cui persino molti non si accorgono, e lo seguono, credendosi di arrendersi alla pura verità, che per amore di questa, egli basta che vi sia un qualche dogma, che porti l'impronta del consenso comune, per consentaneo alla ragione che sia, perchè si possa scommettere che ben nove decimi e più de' filosofi di professione, ove possano farlo impunemente, non mancheranno di attaccarlo. Onde io credo che gli errori del gentilesimo abbiano, in molte cose, favoriti gli antichi filosofi, che, contraddicendosi, diedero nel vero, laddove la verità del cristianesimo e de' suoi dogmi è la ragione per cui i moderni del secolo XVIII sono in molte parti della filosofia altamente inferiori agli antichi.

Il contrasto è rimarchevole. Se il puro amore della verità avesse guidati gli uni e gli altri, perchè mai si troverebbe tra loro rispettivi sistemi, in punti di alta importanza, un'aperta contraddizione? Il Chateaubriand già osservava che, laddove la filosofia in questi tempi depresse la monarchia come il peggior de' governi, giungendo persino a chiamarla illegittima, questa era, di tutte le costituzioni civili di uno Stato, dagli an-

tichi, e segnatamente da Platone, reputata la migliore. E Platone, apologista della monarchia, era cittadino ateniese, libero membro di un democratico governo; laddove i moderni fautori dell'indipendenza e dei regimini popolari sono, per lo più, sudditi di monarchie. Il teismo era più o meno adottato dai savi pagani, e l'avrebbero mostro di più, se l'esempio di un Socrate non gli avesse atterriti; al contrario l'ateismo, l'atomismo, il naturalismo, il materialismo, il fatalismo, abborriti da un Socrate, da un Aristotile e da un Platone, trovarono nel secolo passato degli illustri restauratori.

XVIII. — *L'empirismo esagerato porta all'idealismo.*

Non è da maravigliarsi, se Locke e Condillac furono accusati di condurre dall'empirismo a uno spiritualismo ideale, poichè tal è il carattere necessario del puro metodo dell'esperienza, e un passo di Bacone mostra ch'egli pure l'avea troppo bene veduto.[1]

XIX. — *Gian Giacomo Rousseau e l'opera sua.*

Rousseau si propose il gran quesito: « Donde venne il male nel mondo? »

Cercando (come si suol sempre, quando non si ha per norma de' principali dogmi e fondamenti del ragionare una regola fissa, esteriore, indipendente dall'individuale trascendentalismo), forse senza saperlo, nelle proprie disposizioni, lo scioglimento di quell'importante problema; credendosi pure, negar nol voglio, di consultare unicamente la sana ragione, e di bramare solo la verità, trovò nella società e in tutte le sue attinenze e consecuzioni, quell'origine del male, di cui andava in traccia; e perchè era la società quel *male* ch'egli odiava, cambiò le sue individuali relazioni nell'assoluto, ed eresse quello che, parte per estrinseche circostanze, parte per propria colpa, era *male* per lui, in male universale.

E come si credette di aver trovata la soluzione del quesito, e rettala in tesi, volle, in primo luogo, provarla e, provan-

[1] Bacone, *Œuvres* (trad. par Lassalle), Paris, 1800-1803, tomo I, pagg. 45-50.

dola, gettare a terra l'antico sistema di cose, che è a dire il sistema sociale. A tal fine consacrò le due prime sue opere, i suoi due *Discorsi*.[1] La società si fonda sull'esercizio sociale del pensiero e dell'azione; il primo consiste nelle arti, nelle lettere e nelle scienze; il secondo in tutte le instituzioni, che spettano le composte operazioni umane, nelle relazioni private degli uomini, quelle di famiglia, e nelle pubbliche, quelle del governo. Per gettar dunque a terra l'esercizio del pensiero, compose Rousseau il suo discorso contro le lettere e le scienze; per distruggere l'esercizio dell'azione scrisse quello sull'origine dell'inuguaglianza; nel quale, essendo la miglior via per giungere al fine proposto nel programma il narrar filosoficamente in tratti generali la storia dell'azione sociale, contraddicendo questa per altra parte all'assunto, che Rousseau si era proposto per isciorre il problema, trovò di dover, abbandonando la storia reale, formarne un ideale, e trasformar quella in romanzo. Lo che posè ad esecuzione con tutto il talento possibile.

Ma Rousseau volle essere soprattutto un filosofo moralista, e rendersi utile agli uomini, non solo con pure speculazioni, ma coll'applicazione delle stesse alla pratica. Per altra parte, egli scorgea che, dopo di aver distrutto, conveniva riedificare. La società nell'ordine del pensiero e dell'azione era stata da lui messa in rovina ne' due suddetti discorsi; e atterrato che si ha l'antico sistema, e spianato il suolo dell'edifizio, dee il riformatore innalzarne un novello.

A tal fine il ginevrino filosofo risolse di consecrare tutte intere le sue forze. Il distruggere è affare di pochi istanti, è lavoro di non molta fatica; ma l'edificare vuol tempo e sforzi in gran copia. Se a sortire il primo fine due *Discorsi* aveano bastato, ad ottenere il secondo due trattati erano necessarî. Il filosofo raccolse tutte le sue forze, e diede alla luce il *Contratto sociale* e l'*Emilio*.[2]

Ma che cosa edificare? Secondo il suo sistema Rousseau non dovea edificare più nulla: distrutta la società in tutte le sue

---

[1] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*. Paris, 1750. — *Discours sur l'origine et les fondéments de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, 1755.

[2] Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*. Amsterdam, 1762. — *Émile ou sur l'éducation*. Amsterdam, 1762.

parti, si era conseguito il proposto fine, e non rimaneva a farsi più nulla. L'edifizio che volea Rousseau altro non era che la distruzione, e convien confessare che un tal genere di edifizio non è malagevole a farsi, e che, per tanto, può solleticare assai l'orgoglio di un filosofo e l'immaginazione di un poeta.

Ma ne' suoi due discorsi Rousseau avea distrutta la società con ragionamenti specolativi. Questo non bastava; Rousseau non contentavasi di venire applaudito dai belli spiriti, e di vedere il suo nome e il suo sistema inserito nella storia di filosofia, allato a quelli di tanti altri; egli volea essere unico originale, e aver luogo nella storia delle azioni; egli volea vedersi celebrato negli annali di un popolo, anzi del genere umano, come un benefattore degli uomini; egli voleva influire sul secolo suo e sui secoli futuri; egli volea finalmente, che gli si erigessero delle statue, non riflettendo in quel punto, che se si eseguiva il suo sistema, non doveano essere più scultori nel mondo.

Risolse pertanto di render pratica la sua teorica, di mostrare per qual modo ciò si poteva ottenere, ed ottenerlo al più presto possibile; poichè tant'era l'importanza della cosa, e tanto l'impeto dei desiderî, che non potea tollerare dei ritardi.

Io qui però confesso che non intendo appiccar lo scopo di Rousseau. Il *Contratto sociale* e l'*Emilio* sono certamente due opere dirette a insegnare i mezzi per ridurre in pratica e realizzare il suo sistema antisociale; ma quello che non giungo bene a conoscere si è: se Rousseau intendeva, con un governo simulato e una finta educazione, condurre gli uomini al difetto di ogni educazione e di ogni governo, cioè al difetto di tutte società; ovvero se, conoscendo l'impossibilità di questo, almeno relativamente alla presente condizione degli uomini, volea dar il disegno di un governo e di un'educazione, che escludessero i difetti ad essi inerenti, o accostarsi allo stato insociale di pura natura (senza però darci dentro), il più che fosse fattibile. Se vogliamo dire che Rousseau l'abbia pensata nella prima maniera, egli acquista molto in sagacità, ma perde del suo carattere morale, e, prevedendo tutti i disastri della rivoluzione, intese l'animo a procacciarli. Ove si consulti, che Rousseau tiene per fermo, e pone come base di tutta la sua filosofia, che la società è uno stato contrario alla natura e la

fonte di tutti i mali, pare che il suo scopo dovess' essere di distruggere ogni società qualunque. Forse però egli si avvedeva che, fatto il male, non vi si potea più interamente rimediare, senza cader in mali maggiori, onde cercava a quello il miglior rimedio possibile. Ma se è così, convien ben dire che, col suo grande ingegno pel mondo ideale, Rousseau fosse nel reale uno smemorato, e sfuggisse alla sua vista quello che vedrebbe persino un fanciullo.

Comunque sia, componendosi la società dello Stato e della famiglia, concorrendo alla sua formazione e al suo essere il governo dell' individuo e l'educazione del pubblico, Rousseau diresse le sue due opere a questi due fini, e diede nell'*Emilio* l'utopia dell'educazione, nel *Contratto sociale* l' utopia del governo.

E siccome la pratica è una comprova della teorica, a quel modo che la teorica prova la pratica, poichè a vicenda sostengonsi, se i due *Discorsi* del Rousseau sono la base e la prova de' suoi due *Trattati*, questi divengono una nuova dimostrazione di quelli ; e siccome quelli sono fondati sul principio che « l'uomo nasce buono, ed è corrotto dalla società » perno di tutti il rousseauiano sistema, l'*Emilio* e il *Contratto sociale* concorrono alla prova di quel principio. E ciò l'osserva Rousseau stesso dell'*Emilio,* dicendo che, con tutta la chiarezza di cui era capace, ei sviluppò il principio suddetto, che chiama il *principio fondamentale di tutta morale, in cui,* come soggiunge, *egli ragionò in tutti i suoi scritti.*[1] Laonde sopra tutto l'*Emilio*, in cui l' autore si estende maggiormente sulle cognizioni dell'uomo, si dee considerare come un apologo, un' allegoria, destinata a mettere in mostra la naturale bontà umana fuori della società, siccome con un'idea ben decisa Platone, al dir di Buhle, nella sua Repubblica, presentò sotto il velo di un'utopia lo sviluppo della virtù umana in ben ordinata società.

La novella Eloisa si dee considerare come il quadro, in cui Rousseau collocò i suoi sentimenti e pensieri staccati, di vario genere, a cui altrove non trovava luogo più acconcio.[2] Quasi tutti i sommi pensatori compongono una, tra le altre opere, in cui incastrano tutte le loro idee, che non hanno luogo ac-

---

[1] Rousseau, *Lettre à M. de Beaumont, archevêque de Paris.* Paris, 1763, pagg 20, 21.

[2] Rousseau, *La nouvelle Héloïse.* Amsterdam, 1760.

concio nelle altre. Tal è l'*Amleto* di Shakespeare, il *Discorso* del Bossuet e la *Divina Commedia* di Dante, il quale, avendo scelto l'universo per soggetto della principale sua opera, potè intorno farci entrare il tesoro delle creazioni del suo poetico e filosofico pensiero.

XX. — *Perennità della materia e caducità dell' uomo.*

Si ammirano le produzioni della natura e dell'arte umana, che durano gran tratto di tempo; ma non si pensa che tutti gli atomi di materia, che mi cadono sotto degli occhi, sono antichi quanto il mondo, e che quella luce, di cui godo, è quella stessa che illuminò l' universo già dal primo giorno della creazione. Non si ha d' uopo adunque d' ire in traccia delle piramidi d' Egitto e delle quercie annose del nuovo mondo, per innalzare il nostro spirito alla considerazione sublime della perennità della materia e della caducità dell' uomo.

XXI. — *L' imitazione e l' invenzione.*

Per *imitare* o s' intende il copiare interamente, o il ritrarre qua e là da varî originali varî tratti, di cui si formi un sol tutto, che venga ad esser nuovo come tutto, ma copia nelle sue parti, o il prendere eccitamento da un estrinseco modello per ricercare quel modello, che ha impresso in noi la natura, e metterlo in opera.

Se la voce *imitazione* si prende in quest' ultimo senso, io concedo che l'imitare sia ottima cosa; che anzi ognuno debba imitare, ove voglia in qualche genere di cose riuscir veramente grande, ma osservo, che una tal *imitazione* può meglio chiamarsi *inspirazione,* e che comunemente l' imitazione distinguendosi dall' ispirazione, pare che per quella s' intenda altra cosa che questa, cioè a dire una delle altre, che abbiam di sopra accennato.

Ma egli è lieve il vedere, che l'imitazione, nel primo senso, è contraria alla natura, come a quella che ci pone nel cuore un principio di renderci originali, e allora dobbiam seguirlo, o nol ci pose, e allora è segno che vuole che desistiamo da ogni genere d' imitazione in quello che non è necessario, come, p. es., le lettere, le scienze ec., che non vogliono essere

da tutti coltivate. Ed in quello che è necessario, come p. es., rispetto alla pratica della virtù, la natura rende possibile l' incitamento della inspirazione a tutti gli uomini, avendo stampata nell'anima loro una forma ideale di virtù, e questa è quella che debbon seguire, ricevendo dagli esempi soltanto regola ed inspirazione, poichè quella virtù che parte dal cuore, è la più viva ed ardente, e non quella che freddamente si imita, o, per me' dire, si copia, come potrebbe fare un automa.

Oltredichè il ben imitare nel primo e nel secondo senso è sommamente malagevole, poichè tutti gl'individui hanno un non so che d'originale loro proprio, che si può chiamare *inimitabile,* non solamente nell'ingegno, nel carattere, nelle grandi azioni, ma persino nel portamento, nello stile, anche famigliare, nel garbo, nelle maniere, nel fare, nel dire; non so che originato dall' individuale trascendentalismo, che varia in tutti gli uomini, poichè due non ce ne sono, in tutta la serie di paesi e di secoli, che perfettamente si somigliano, che si estende a tutte le più minute accidenze sì fisiche che morali, al gusto delle nari e del palato, alle sensazioni di tutti i sensi, alle idee e ai sentimenti del bello, e delle sue modificazioni, alle attitudini stesse del corpo, come p. es. al carattere della scrittura ec.

Perchè adunque logorarsi il cervello nelle altrui pedantesche imitazioni, quando la natura ci ha creati tutti in ogni cosa originali? Ancorchè fosse fattibile talvolta a copiare nelle parti o nel tutto le cose altrui sì fattamente, che la copia non venisse a distinguersi dall'originale, è egli questo forse un vantaggio cotanto, che si debba preferire il riprodurre delle copie alla creazione di nuovi originali? Del resto ben raramente questo succede; e la natura, che varia all'infinito le sue accidentali modificazioni, perchè ama la varietà nell' universo, e forse la generale armonia sarebbe rotta, se anche due soli esseri in tutto il sistema della creazione concorressero alla grande unità senza un reciproco contrasto, la natura dico ha fatto sì che forse una perfetta copia è un assurdo; il che può ognuno sperimentarlo, provando s'egli è capace mai di ricopiare perfettamente lo stile altrui nello scrivere, o anche quelle maniere, quello stile di conversazione, che par a prima vista sì facile l' imitare, ma è tal pure che la sperienza ne insegna essere le pretese imitazioni mere contraffazioni, sicchè si scorge

che, anche i più abili, in tali travestimenti, ancorchè possano ingannare all'apparenza (ove più attentamente si osservi) che un' infinità di tinte, inesprimibili è vero, ma che pur chiaramente si sentano, gli differenziano sempre dai loro modelli, distinguendo ognora le copie dagli autografi, le finzioni e le contraffazioni dalla verità e dagli originali.

XXII. — *L'aristotelismo scolastico e l'antiaristotelismo.*

Io approvo sempre in fatto di scienza e di letteratura la liberazione, che operarono molti uomini, dello spirito umano dal giogo di Aristotile critico e di Aristotile scienziato.

Se io approvo questa liberazione, lo fo dietro all'autorità del genere umano, poichè ad essa l'autorità privata di Aristotile si opponeva.

Infatti, molte verità scientifiche, scoperte da Platone, S. Agostino, ec., e oppugnate da Aristotile, erano approvate dal genere umano: molte bellezze letterarie, contrarie alla poetica di Aristotile, aveano sempre, in tutti i secoli in cui furono prodotte e sposte ai popoli, ottenuta la loro approvazione e i loro applausi; dunque l'autorità di Aristotile si opponeva, in molte parti, a quella del genere umano, e dovendo eleggere tra le due, io non credo si possa punto lottare.

Che più? il cristianesimo stesso si opponea al giogo di Aristotile; poichè la poetica e la scienza di essa sono, in molti punti e per molti rispetti, opposte alla scienza e alla poetica del filosofo di Stagira. Dunque anche l'autorità del cristianesimo si opponea alla di lui autorità.

Nè si dica che io convenga col protestantismo adottando quella riforma: poichè 1° io non ne ammetto gli eccessi. I protestanti Ramo, Locke, e anche parecchi cattolici, come Telesio, Bruno, Cartesio, diedero in eccessi nel rigettare il giogo aristotelico dal lato della scienza; così Diderot, Lessing e anche, per alcune parti, lo Schlegel, Madama Staël, ec. dal lato della letteratura: ora io condanno tutti questi eccessi, in cui caddero gli uomini, siccome accade solitamente, quando si vogliono evitare degli altri eccessi, e mi attengo in tutto a una certa strada di mezzo, che, presa in grande, è sempre quella della verità.

2° Perchè i protestanti, cioè uomini erranti in materia di religione, scopersero alcune verità in fatto di letteratura, parecchie verità, si deggiono forse codeste rigettare? Sarebbe da incolparsene colui che le ricevesse sull'autorità dei protestanti, ma noi le riceviamo sull'autorità della ragione, del cristianesimo e del genere umano. E chi per altra parte non sa che l'uomo, che erra in un punto, ha cura di abbracciare e difendere in altri la verità, acciocchè, associando all'una l'altra causa, possa mediante la bontà della seconda, far illusione e indurre gl'incauti a sposare la falsità della prima? Questo fu sempre uno dei dogmi politici degli erranti, degli spiriti di falsità e di partito e degl'impostori.

3° Finalmente non è poi vero, come comunemente si crede, che i protestanti abbiano fatto nella filosofia quella sana riforma, che sola merita la nostra approvazione. Essi inveirono al certo altamente contro la scolastica. Ma che? Contro la parte più sana di essa diressero le loro mire, e le si opposero quel tanto che lo richiedeva il loro odio contro il cattolicismo. La scolastica vantava dalla parte sua insigni teologi ortodossi, un S. Anselmo, un S. Bonaventura, un S. Tommaso: le scuole cattoliche erano tutte peripatetiche, questo bastava perchè la filosofia di Aristotile fosse fatta bersaglio delle ire e dei sarcasmi di Lutero e de' suoi seguaci. Ma per questo appunto quello che era di meglio in tal filosofia fu da essi rigettato, e adottati vennero gli eccessi contrarî. Senza che la sofistica in che la scolastica era per molte parti degenerata come arte di difender l'errore, fu cara ai protestanti, e l'uso solo che ne fecero i sacramentarî, e soprattutto il versipelle Bucero, basterebbe a dimostrarlo. I più cattivi tra gli scolastici cattolici e l'abuso, che fecero della filosofia intorno ai misteri non hanno niente di sì cattivo quanto gli scritti artifiziati di quel conciliatore de' partiti della riforma. Tra i riformatori sorsero parecchi, come Ramo, che vollero rimettere in voga il genuino peripateticismo; ma appunto in questo si può ravvisare qual fosse la riforma, che potea ottenere la filosofia dei protestanti, poichè tendeva a risuscitar quegli errori del filosofo gentile, che i più celebri scolastici cattolici avevano costantemente rigettati. Del resto per far vedere l'inanità dell'accusa, che vien fatta ai cattolici, che approvano la riforma della filosofia, quasi sentano coi partigiani della

pretesa riforma della religione, basta il por mente che i più forti combattitori di questa idea, i teologi di Portoreale, Pascal, Nicole, Arnaldo, Bossuet e altri sommi ingegni ortodossi come Fénelon, Gerdil, ec. furono cartesiani, rigettando però gli errori di Cartesio; che pure il cartesianismo fu il colpo più forte, e più efficace, che sia stato portato alla scolastica, che Cartesio stesso, quantunque abbia errato, fu buon cattolico; e che finalmente di questa riforma cartesiana il protestantismo adottò solo gli errori, e soprattutto quel sì grande, e che è il principale, quello cioè del dubbio, posto come base del metodo di ragionare, errore filosofico, che valea grandemente ai protestanti il trasportarlo nella religione, e il metterlo per base a quella loro riforma, il di cui spirito essenziale è l'esame, e che, come osserva Bossuet, ha per articolo fondamentale che i fedeli mettano in dubbio la divinità della Bibbia e i dogmi della religione, prima che li abbiano esaminati.

XXIII. — *L'esagerazione è assai spesso la rivelazione dell'ingegno.*

L'esagerazione è bene spesso la rivelazione dell'ingegno: Pitagora, Platone, Aristotele, Zenone, Vico, Leibnizio, Cartesio, Kant, Maistre, per tacere d'altri illustri de' nostri giorni, esagerarono più o meno i veri, che discoprirono; ma la loro stessa esagerazione porta l'impronta dell'ingegno, ed è inimitabile, come le verità a cui va mescolata, immensamente lontana da quella, che può capire in uno spirito mediocre, e più si può imparare da essa, almeno come fonte d'ispirazione, e germe di novelle vedute, che da quegli spiriti compassati e volgari, che non s'innalzano tropp'alto, non per virtù di senno, ma per difetto di forze e di valore.

Lo stesso si dica della letteratura; i suoi corifei più maravigliosi Dante, Shakespeare, Calderon non vanno esenti da esagerazione, ma più s'impara dai difetti di costoro, come l'Alfieri dicea di Dante, che dai pregi degli altri.

L'ingegno presentisce l'immensità della natura e l'infinito della divinità, ma non ne ha idea distinta, poichè, quantunque grande, è creatura, manca di forze ad afferrare il complesso di quelle gran varietà, e per ciò la giusta misura di

tutte le parti, che la compongono; trasportato adunque da quello istinto, che spinge verso l'infinito, generalizza, estende, stermina tutto quello che tocca; scientifico, non hanno termine le sue sintesi; letterario, comunica alle immagini, ai sentimenti e allo stile una tale grandezza, che per non esser temperata da quelle cognizioni dell'armonia universale, da cui quella dipende, della giusta misura delle parti, e che ad essi manca, cade alle volte nell'esagerazione, ma questi sono que' difetti che stanno attaccati alla forza umana, e ne derivano per umiliare la creatura, e che provengono dal non essere proporzionata l'estensione di ciò che descrivono alla vastità del loro ingegno. Alessandro il Grande dolevasi che il mondo mancasse al suo genio conquistatore, ma il mondo del pensiero non essendo, come quello dell'azione dipendente dalle cose esteriori, i filosofi e i poeti non sono pertanto contenuti nei limiti da quelli della natura.

XXIV. — *Dante Alighieri e Giovan Battista Vico.*

Dante è un ingegno unico, anche solo per questo, che è sommo nella scienza e nella letteratura, e che la sua divina commedia non è meno un capolavoro di filosofia, che di poesia.

Dopo Dante, il primo filosofo dell'Italia è senza dubbio il gran Vico, le di cui opere sono inesauste miniere d'idee nuove e profonde, da cui, sia detto con nostro rossore, attinsero forse più gli oltramontani, che gl'Italiani medesimi.

Vico concepì una *Scienza,* che riduce a un centro solo tutte le scienze, e fa per tanto loro assumere un nuovo aspetto. Le sue guide più care furono Tacito, Bacone e Platone, ma soprattutto questi due ultimi.

L'opera del Vico è soprattutto la filosofia della filologia. L'archeologia, considerata con occhio filosofico, era l'oggetto cui tendea maggiormente il suo ingegno, come all'enciclopedia Bacone, alla scienza delle scienze il Leibnizio, alla politica il Machiavelli, alla giurisprudenza il Montesquieu e il Filangieri, alla metafisica il Malebranchio, e alla teologia Bossuet. Tutti infatti i sommi ingegni sono più o meno universali, ed enciclopedici, ma essi hanno una scienza favorita, che fanno il centro di tutte le altre.

Vico fu profondamente religioso, come Dante, il Leibnizio, il Neutono, Cartesio, Euler, Bacone.

La Provvidenza è la grande idea, che presiede a tutte le ricerche del Vico, come a quelle del Leibnizio, del Maistre, del Bossuet, di S. Agostino. Vico, concepì l'idea di una *Storia della provvidenza*. Non v'ha idea più sublime, più atta ad inspirare, più poetica di questa, essa presiede pure alla *Divina Commedia*. E questa è una delle idee, che vennero soltanto suscitate dal Cristianesimo. I Gentili non l'ignoravano, ma ne parlavano passando; solo appo i Cristiani domina tutte le idee dei gran pensatori.

XXV. — *Stato di barbarie e diffusione della civiltà presso gli uomini.*

Dopo la divisione di Faleg, gli uomini si sparsero per tutta la terra; le divisioni delle società furono determinate dalle lingue, e questo mostra, che gli uomini non poterono ridursi a quel chimerico stato d'insociabilità e di barbarie, di cui, senza pensare alla Bibbia, di cui non si curano, parlano certi filosofi moderni.

Nulladimeno la corruzione degli uomini, le notizie che abbiamo di molti popoli, anche presentemente selvatici, le tradizioni, che s'incontrano in Orazio e negli altri scrittori gentili, di un tempo, in cui gli uomini vivevano vagabondi, usando *concubitu vago,* ec., prima che venissero inciviliti, opinione seguita dal Vico, mostra che col tempo, dopo della divisione posdiluviana, dovettero le formate società imbarbarire, e ridursi a uno stato barbaro, e pressochè insociale.

Nulladimeno, riguardo a questo, si vogliono distinguere due classi di nazioni posdiluviane. Le une erano quelle che ebbero qualche commercio più o meno diretto cogli Ebrei, le altre quelle che, appena da essi disgiunte, non ne ebbero più alcuno.

Tra le prime si deggion noverare gli Assiri, gli Egizi, i Fenici, ec., i quali sì per i documenti, che ne dà la scrittura, sì per la vicinanza de' paesi, e varì argomenti tratti dalla filologia, egli è certo che, anche dopo la divisione faleghiana, ebbero qualche relazione cogli Ebrei. Per mezzo di queste relazioni esse, nello stabilirsi che fecero, appresero gli elementi

dell'esercizio dell'azione e del pensiero, ricevuti i quali poterono quindi col tempo, mediante la vigoria d'una robusta adolescenza (che tal era allora l'età del genere umano), svilupparе, e quantunque coll'andar del tempo li corrompessero, nulladimeno ne tennero la sostanza, e gli svolsero aiutati da una giovane e vivace, benchè corrotta, natura, e gli comunicarono quindi ad altre nazioni, come i Greci, e probabilmente gli Indiani, i Cinesi, ec., che furono creati da esse, com'esse erano state create dai figli di Sem.

L'altra classe delle nazioni abbraccia tutte quelle che, ben tosto, per difetto di comunicazione cogli Ebrei, o con altri popoli, che cogli Ebrei avessero relazione, perderono a poco a poco gli elementi dell'azione e del pensiero, fondarono governi senza di qualche base, e quindi gradatamente divennero barbari e forse persino selvaggi.

Ma a poco a poco, per mezzo delle nazioni più ad essi vicine, gli Ebrei diffusero l'incivilimento pel globo. Addottrinati dagli Egizî e dai Fenicî s'incivilirono i Greci, dianzi barbari, e poscia i Greci incivilirono gl'Italiani.

Tutto questo è una chiara dimostrazione, che la natura corrotta dell'uomo non vale a dargli l'incivilimento, o a ricuperarlo perduto, che il popolo Ebreo lo ricevette da Dio, e lo comunicò quindi alle altre nazioni del mondo: quindi da esso si dee ripeter l'origine di ogni letteratura, scienza, arte, governo e ben regolata azione.

XXVI. — *Potenza dei grandi ingegni.*

Io credo che, per la maggior parte, i grandi ingegni moderni, che trattarono i diversi rami di scienza o di letteratura, già inventati dagli antichi, gli avrebbero, se già stati nol fossero, trovati essi medesimi, ove fossero stati collocati in circostanze, atte a svilupparne il loro talento. E chi non vede che Leibnizio, Vico, Bacone, Cartesio, Eulero, Neutono, Bossuet avrebbero inventate le discipline, in cui si esercitarono, se questo fosse stato ancora da farsi, a quel modo che le matematiche, da fanciullo, inventava Pascal. Egli è vero che la natura è ne' moderni meno robusta ed inventrice, che negli antichi; ma si ponga in conto la straordinaria energia che a questi mancava, e che a quelli comunica il cristianesimo, e

si vedrà pendere la bilancia in favore de' primi. Del resto e ordinariamente di natura del vero ingegno, che, ove non vi siano esteriori ostacoli, egli si rivela a sè stesso, e non ha d' uopo a ciò di particolare estrinseco impulso. Lo stesso che si è detto dei sommi scienziati, dicasi dei sommi letterati. Dante, Shakespeare, Calderon inventarono la poesia del cristianesimo, e se ebbero bastante forza per creare la letteratura romantica, non avrebbero mancato di forze per creare in genere la letteratura. È però ben vero che, se i moderni avessero creata la letteratura e la scienza, non avrebbero ad esse conferito quel grado di perfezione sì eccelso, a cui arrivarono; poichè è una legge della natura, che le progressioni, in ogni genere, si facciano sempre nell'ordine del tempo e della società, e ogni miglioramento sia il prodotto della cooperazione successiva di parecchi individui e di molte generazioni.

XXVII. — *È impossibile l' onniscienza per l'intelletto umano.*

Di mano in mano, che andiamo innanzi, i materiali della scienza, la polistoria grandemente si aumenta. E pure la polistoria, che possediamo, è appena un saggio imperfettissimo di quella che sarebbe necessaria, per poter recare la scienza alla sua possibile perfezione. La storia de' quattro quinti del nostro globo, e massime dal lato del pensiero e dell' azione umana, si può quasi dire da noi ignorata; poichè chi rileva quel poco che se ne sa di certo e di chiaro rispetto a quello che ne è dubbio e profondamente celato? Eppure, ciò non ostante, l'abbracciare tutte le cognizioni, e il coltivare a fondo tutte le scienze, a quel modo che Aristotile tra gli antichi, o anche solo come il Leibnizio due secoli fa, è una chimera, anche dato il più grande ingegno, situato nelle circostanze più favorevoli allo studio. Questa (im)possibilità di esser profondamente enciclopedico è dannosa alla scienza, che è tutt'una, e le di cui varie parti si possono ben poco conoscere, ove non si ponga mente alle loro reciproche relazioni e all'armonia del tutto. Essa dimostra piuttosto la parvità delle forze umane, e che l' uomo dee limitarsi quaggiù alle parti più utili della scienza, pensando che il conseguirla appieno è di partenenza dell'altro mondo. Il nostro spirito non può conoscere che poco per volta; il pensiero aggirarsi in poche idee, nel tempo me-

desimo; ci è dato appena di afferrare alcune parti superficiali e staccate della cognizione della gran polistoria dell'universo; la scienza vera e totale è impossibile al nostro intelletto, come l'amore universale al nostro cuore, quaggiù sulla terra.

XXVIII. — *L'uomo non può raggiungere la perfezione.*

Non è dato all'uomo sulla terra di conseguire, anche nel menomo punto, la perfezione.

Non è dato all'uomo di fare una sola classificazione, anche piccola, che sia perfetta, e non entri in qualche altra.

Le considerazioni sono infinite, che potrebbero farsi in queste materie; esse deprimono, abbattono, tolgono il coraggio, e, se non fosse della religione, potrebbono indurre un'anima ardente e sensibile a certi eccessi, tanto l'unica cosa che sia evidente, per tutt' uomo che pensi, è il *nulla umano.*

XXIX. — *Gli autori prediletti al Gioberti.*

Omero, Platone, S. Agostino, Dante, Shakespeare, Bacone, Bossuet, Vico e il Leibnizio sono i miei più cari autori, dopo la Bibbia, in fatto di scienza e di letteratura. In essi trovo di tutto, e più li rileggo più mi paiono nuovi, mi corredano la memoria, m' illuminano lo spirito, mi educano il cuore, e sono per me fonte perenne di dottrina e d' inspirazione.

Il mattino, che è la parte più nobile della giornata, io lo consacrerò a leggere e rileggere questi autori, riserberò per alcuni pochi altri la sera.

La Bibbia dal canto della scienza e della letteratura; dopo di essa, per questa, Omero, Dante, Shakespeare, Bossuet, per l'altra, Platone, S. Agostino, il Leibnizio, il Verulamio ed il Vico non mi lasciano più niente sulla terra a desiderare.

XXX. — *L'esercizio del pensiero e dell'azione nel mondo umano.*

L' esercizio del pensiero e dell'azione ebbe sempre, in tutti gl'individui, e in tutte le nazioni, due origini:

1° La natura umana; cioè il suo istinto, le sue attitudini, le sue inclinazioni, i suoi bisogni. L' uomo è portato alla società, alla religione e a una certa scienza e letteratura dal

doppio istinto del piacere, e della necessità. Avendo la provvidenza stabilito per la società umana la necessità del matrimonio, dell'unione domestica e civile, della coltura del pensiero e dell'azione, attaccò a tutto questo una soddisfazione per adescarvi gli uomini; poichè, se non fosse questa, gli uomini amerebbero meglio perire, che di vivere, mediante l'adoperamento di sì ingrate e lunghe fatiche.

2° L'autorità esteriore degli uomini. Per via di questo principio le nazioni credono ai loro fondatori, i popoli a' legislatori ed a' sacerdoti; la tradizione della verità passò dal popolo ebreo a tutti gli altri, e, quantunque grandemente corrotta nelle sue trasmigrazioni, ci prese radice, trovando nella natura umana degli elementi puri, che la confermavano, quantunque a deturparla concorressero gli elementi di corruzione della medesima. L'autorità esteriore consiste adunque nelle *tradizioni conservate e tramandate da una nazione all'altra, da questa a quella generazione.* Questa tradizione comprende alcuni elementi positivi, i quali si mantengono per fede, ed altri naturali, i quali benchè si corrompano, non si perdono mai, come quelli che sono in armonia coi principî intrinseci dell'umana natura.

Tal è la doppia origine di tutto esercizio delle facoltà sue proprie, di cui è l'uomo fornito, della scienza, letteratura, religione, legislazione, società e azione di ogni genere. I semi perciò di tutte queste cose si trovano in tutte le società della terra.

Così si viene a conciliare l'opinione di quelli, che sostengono aver gli uomini attinto dalle tradizioni dell'autorità tutto quello che di buono nelle loro sociali relazioni posseggono, coll'altra di alcuni, che, come il Vico, son d'opinione che « il diritto natural delle genti nacque privatamente appo i popoli, senza sapere nulla gli uni degli altri, »[1] e così dicon del resto. Queste due opinioni mi paiono entrambe false, perchè esagerate, e mi pare che sieno smentite dallo spirito di ogni storia delle cose umane, nella quale sempre si vedono concorrere agli eventi umani l'interna ed esterna natura dell'uomo, cioè le sue inclinazioni, la sua ragione, il suo temperamento, il

[1] Vico, *Principii di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni.* Milano, 1816, 6ª ediz., t. I, pag. 154.

clima, in cui vive ec., e l'autorità estrinseca degli altri uomini, che per tal modo gli uni e gli altri si signoreggiano e si assoggettano a vicenda.

Si può muover quistione qual de' due proposti motivi di tutte le interne ed esterne umane operazioni sia il primo; poichè, quantunque possano, nel loro corso, agire insieme di concerto, egli è pur forza che da principio uno abbia preceduto l'altro, e lo abbia eccitato, e messo in operazione. Ora mi sembra che, ponderata ogni cosa per una parte e per l'altra, sì fatto primato si debba concedere all'autorità esteriore, poichè l'uomo è talmente costituito, che non giunge alla cognizione della propria natura, se non vi è eccitato da qualche estrinseco impulso. Senza che per saper leggere in sè stesso, e rendersi conto de' proprì appetiti e bisogni, è necessario che preceda una qualche educazione delle facoltà, che si posseggono, alle quali pertanto altro mezzo non resta per venire operata, che l'autorità esteriore della società de' nostri simili. Così al fanciullo è dal suo aio rivelato il mondo delle cognizioni, che può ricavar da sè stesso, e, se ciò non fosse, gli sarebbe fattibile lo scendere nel santuario della propria ragione per esaminarla, poichè non gli cadrebbe nè meno in capo l'idea dell'esistenza di essa ragione.

Questo è il più grande e forse l'unico errore di Vico, il non aver posto mente alla natura dell'uomo, che, quantunque ricchissima, ignora profondamente le sue ricchezze e sè stessa, se non v'ha causa esteriore che gliele manifesti. Il precetto sì celebre *Conosci te stesso*, che par sì triviale e agevole a praticarsi, non avrebbe potuto mai non che esser eseguito, ma conosciuto dallo stesso uomo, senza un'autorità esterna che gliel'avesse rivelato, e questa è una delle più forti prove della divinità.

Per conoscere infatti sè stesso bisogna *pensare;* per pensare bisogna avere un linguaggio; dunque il linguaggio non può esser opera del pensiero: il Bonald ha ridotta questa verità all'evidenza.

Ma non basta il dono divino del linguaggio per avere la scienza, e tutto ciò che ne deriva, poichè per la scienza, anche ne' primi suoi elementi, non basta il *pensiero* in genere ma si richiede il *pensiero di sè stesso,* cioè la *riflessione:* ora tra il puro pensiero e la riflessione l'intervallo è infinito.

Ottenuto il linguaggio, l'uomo potea pensare la *storia* cioè le sue sensazioni; ma come mai pensare il pensiero stesso della storia, cioè pensare la scienza, creare la riflessione?

Egli è vero, che il linguaggio contiene gli elementi della scienza, e non in altro senso noi vogliam dire che la scienza e quello che ne deriva fu inventata da Dio. Ma facea d'uopo di più che l'uomo imparasse ad adoperare e render fecondi gli elementi scientifici del linguaggio; ora a tal fine era necessario pensare non solo le sensazioni col linguaggio, ma il linguaggio stesso: lo che sostengo che non potè farsi senza una esterna autorità. Possiamo dunque dir brevemente, che non solo il linguaggio, ma l'uso scientifico di esso fu da principio un dono positivo della divinità.

XXXI. — *La filosofia delle lingue di G. B. Vico.*

Il Vico ideava, ed in parte eseguiva, la storia della sapienza antichissima delle antiche nazioni, tratta dagli antichi parlari, e toccava il medesimo potersi fare tra le moderne intorno alla lingua tedesca.[1]

Idea profonda e somma, che fa ravvisare nello studio delle diverse lingue le indoli e le accidenze diverse de' popoli, come nello studio del linguaggio in genere, della grammatica generale, i moderni hanno trovata la scienza dell'uomo considerato pure in generale.

Dal detto passo del Vico si ricava essere la lingua tedesca nel mondo dell'Europa moderna, nel mondo del cristianesimo, quello che le lingue madri delle nazioni antiche nel mondo del gentilesimo.

Così pure lo stesso Vico [2] tocca le correlazioni, che hanno le parole degli eroi dell'antichità, cantati da Omero, nel mondo antico, coi paladini del mondo moderno, cantati da Turpino. Peccato che quel profondo ingegno non abbia gettato il suo sguardo scrutatore sul medio evo moderno, e sulla influenza del cristianesimo, che lo caratterizza, come si applicò a considerare l'antico.

---

[1] Vico, Op. cit., t. I, pagg. 99, 100, 155.
[2] Vico, Op. cit., t. I, pagg. 156-157.

XXXII. — *L'opera di G. B. Vico e i suoi precursori.*

L'opera di Vico è eminentemente la filosofia della storia. Il caos degli eventi umani ci è ridotto a certi principî fissi, a un ordine bello ed immutabile, nel quale risplende la provvidenza. Tutte le società e i governi sono ridotti a una pianta generale di ogni società e di ogni governo, e ci si fa vedere nella storia del genere umano realizzata la storia ideale eterna, che esiste nell'intelletto della divinità. E siccome tutta la filosofia è fondata sulla storia molteplice dell'uomo, il Vico nella filosofia della storia ci dà i primi principî della scienza nuova, cioè della metafisica, della giurisprudenza, della politica, della morale, dell'estetica, in una parola di tutta la filosofia.

S. Agostino, Bossuet e il Leibnizio aveano già applicato nella storia degli uomini il sistema delle cause finali: e trovatovi, come Socrate e il Neutono, nella storia della fisica natura, la dimostrazione d'una provvidenza e dell'esistenza di Dio. Il Vico svolse questa idea in un modo sì nuovo, e sì esteso, che gli lascia quasi il merito dell'invenzione.

Platone, Tacito, il Verulamio e Ugone Grozio erano gli autori favoriti di Vico, com'egli stesso ci fa sapere nella propria vita. Ora egli è facile il ravvisare lo spirito di que' quattro autori, nelle opere del filosofo italiano, e avvedersi come da Platone egli trasse lo spirito sintetico e generale, per cui immense particolarità ridusse ad una sola idea veramente platonica di una *Storia ideale eterna*, esprimente *la pianta di tutte le nazioni;* da esso e dal Bacone, l'arte di cercar l'antica storia e filosofia nelle antiche favole, da quest'ultimo il seguir la guida dell'esperienza, il conchiudere per induzione, e sopra tutto l'idea di riformare la scienza, e di darle dei novelli principî; da Tacito l'investigare le molle de' cuori nelle azioni esterne degli uomini, dal Grozio finalmente il dirizzare le sue ricerche principalmente verso la giurisprudenza e la politica universale, come l'oggetto più favorito, e l'applicare, e far servire alla scienza, la filologia, cercando nella polistoria i principî del vero, e nel fatto gli esordî del diritto.

Certamente avea il Vico questo molteplice esterminato genio dalla natura, e siam ben lungi dal voler dal detto inferire, che sia stato frutto d'imitazione. Egli si servì di quei

quattro autori per inspirarsi; e se gli amò sì ardentemente, se gli preferì a tutti gli altri, questo si è perchè trovava in sè stesso un ingegno analogo al loro ingegno, un gusto simile al loro, e si sentiva appellato a perfezionare quello ch'essi avevano principiato, come quegli che racchiudeva in sè i loro diversi talenti, e pare che la natura volesse, direi quasi, in lui solo continuare quegli uomini sommi.

Il Vico stesso candidamente confessa di aver *trasportato alle umane cose civili* il metodo applicato da Bacone alle naturali.[1] Il vero ingegno, ancorchè amante di gloria, ignora l'ingratitudine, e non teme di confessare le obbligazioni di cui è debitore altrui.

XXXIII. — *Lo spirito sintetico e l'unità ideale nel Vico.*

Lo spirito sintetico di Platone di ridurre all'unità ideale tutta la varietà delle cognizioni risplende sommamente nelle opere del Vico. Egli ha ridotti tutti gli Ercoli, i Giovi, i Zoroastri ad un solo ideale; tutte le storie a una sola storia; tutte le nazioni a una sola nazione; tutte le lingue a una sola lingua, tutte le cose umane a un sol tipo immortale; tutta la immensa serie delle modificazioni dello spazio e del tempo a una storia ideale (cioè semplice) ed eterna.

L'effetto di questo genio sintetico, che unito al talento delle particolarità, è il precipuo caratteristico di sommi ingegni, merita di essere osservato particolarmente nell'influenza, che ebbe nelle meditazioni di Vico sullo studio delle lingue. Il Leibnizio fu giustamente ammirato per aver concepita l'idea di un linguaggio universale ad uso dei dotti di tutti i paesi, e di tutti i futuri tempi; non lo è meno il nostro Vico per la sua *lingua mentale comune a tutte le nazioni* e di un *vocabolario mentale* della medesima.[2] Il pregio dell'idea del filosofo tedesco consiste nell'applicazione pratica della filosofia al vantaggio pratico degli uomini, se non che un tal vantaggio pratico potrebbe essere reputato una ineseguibil chimera; quest'accusa non si può fare al trovato del filosofo italiano, come quello

[1] Vico, Op. cit., t. I, pag. 159.
[2] Vico, Op. cit., t. I, pagg. 101-158.

che mira a rendere scientifica l'etimologia archeologica, come esso Vico, e prima di lui il Leibnizio medesimo, avea già praticamente mostrato.

XXXIV. — *Le passioni non possono estinguersi, ma solo regolarsi.*

La religione, le leggi e la vera filosofia non deggiono estinguere le passioni, lo che, oltre all'essere impossibile, tornerebbe in danno medesimo di quelle, privando l'uomo della sua natura, ma sì regolarle, ridurle alla giusta loro misura, contenerle nel mezzo, e per tal modo trasformarle in virtù. Questo è quello che vuol dire Vico parlando della legislazione.[1]

XXXV. — *Sul valore e sull' influsso delle idee del Vico.*

I *Principii di scienza nuova* sono una miniera di vedute nuove e profonde in ogni genere di disciplina, da' quali molti autori ritrassero in seguito, senza aver la generosità, o, per meglio dir, la giustizia di confessarlo.

Ci si trovano soprattutto oltre ai documenti per la filosofia della storia e la giurisprudenza e politica, che ne formano la sostanza, molti fecondi ed originali pensamenti intorno alla scienza generale delle lingue, alla grammatica filosofica, all'ideologia in generale, alla morale, alla metafisica, ec.

Il Vico non va esente da errori e da grandi errori, ma ricordiamoci che egli è uomo, e che i suoi errori sono compensati da molte e grandi verità. Del resto i suoi errori si possono ridurre a un solo, che ne fu la fonte generale, qual è il falso principio che premise, cioè essere tutti gli Ebrei, tutti gli uomini caduti, dopo il diluvio, in uno stato di assoluta ferità, e aver perduta affatto l'original tradizione, dal qual principio derivò la conseguenza che le religioni, i linguaggi, i governi, la letteratura, la scienza e tutte le cose de' gentili sono d'invenzione per ogni parte puramente umana. Ecco il primo di tutti gli errori di Vico, confutato il quale, rimane verità tutto il rimanente della sua *Scienza nuova*.

---

[1] Vico, Op. cit., t. I, pagg. 151, 152, num. 7.

Mi duole di dirlo: ma io credo che, quantunque non lo confessino, molti degli increduli, posteriori al Vico, che arrecarono in campo, sotto tutti gli aspetti, il contratto sociale, l'invenzione umana delle lingue, la formazione umana dell'idea della divinità, e altri sì fatti idoli del secolo XVIII esiziali alla vera filosofia, ai governi e alla religione, abbiano pescato assai nell'opere del filosofo napoletano. Egli è questo comunemente confessato di Montesquieu; che se quel libro venne in Francia, e fu noto a Montesquieu potè esserlo a molti altri de' suoi concittadini, e contemporanei. Il religioso Vico agì, certo, innocentemente, e non ebbe sicuramente nè meno il sentore di essere per questa parte *antesignano* dell'incredulità e dell'ateismo, egli che per un'altra presenta nella sua opera fortissimo argomento contro l'empietà, e mostra da per tutto, anche ne' suoi errori medesimi, un profondo sentimento di religione.

XXXVI. — *Concezione organica della storia ideale eterna.*

Il Vico mostra spesso nella sua grand'opera, com'egli avea già considerato tutto il genere umano come un solo individuo, che nasce, diventa fanciullo, giovane, uomo attempato, invecchia, quindi, e muore.

XXXVII. — *La teoria della conoscenza del Vico.*

« Gli uomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura. »[1] In questo limpido e chiaro principio si scorge che Vico avea adottata la parte sana ed incontrastabile della filosofia della sperienza, messa in piedi da Locke, di cui, se non erro, conosceva le opere.

XXXVIII. — *Generazione di cose è natura delle medesime.*

La storia delle facoltà dell'uomo e di tutti gli esseri mondiali ci dà le scienze de' medesimi, la scienza della natura,

[1] Vico, Op. cit., t. I, pag. 169.

ma acciocchè questa sia completa fa d'uopo conoscere eziandio l'ordine delle mutazioni nel tempo, che subiscono quegli esseri medesimi in tutte le loro facultà; sì perchè, come osserva Bacone, questo grandemente coopera a formare la sapienza e sagacità dell'uomo necessarie nell'uso della vita;[1] sì perchè, l'ordine delle mutazioni, che succedono nel tempo in tutte le cose dell'universo, oltre alla cognizione che ne dà della natura delle medesime, facendocene distinguere le essenzialità dalle accidenze (per conoscere la qual differenza il puro raziocinio ci può talvolta valere, ma il partito più sicuro è il consultar la sperienza) ci manifesta l'idea, il tipo del mondo creato, che esiste nell'intelletto divino, e che è realizzato dalla provvidenza. Questo studio diretto a farci, se non nel suo general complesso, almeno in molti tratti staccati, assaggiare alquanto l'armonia generale dell'universo, oltre il sublimare che fa la nostr'anima, lo svolgerla dalle basse passioni, l'innamorarla del ben morale ed intellettuale, il portarla alla considerazione dell'infinito, e della divinità, e accendere così, ed inspirare il più nobile e vantaggioso estro poetico, oltre tutti questi utili già molto grandi, serve a rispondere a molte obbiezioni, che gl'increduli fanno alla provvidenza, obbiezioni che tutte svaniscono ove le cose si considerino nelle loro reciproche relazioni, e non separatamente, indagando la causa efficente, e soprattutto lo scopo di ogni evento, che è a dire di ogni mutazione, innalzandoci così allo studio delle cause finali applicate non solamente alla natura delle cose, ma alle accidentali variazioni delle medesime. La storia adunque dell'esercizio del pensiero e dell'azione degli uomini, cioè del progresso delle loro idee, dello sviluppo delle lor facultà de' fatti privati e pubblici, individuali e sociali, civili e religiosi, de' linguaggi, delle arti, delle lettere e delle scienze viene ad esser la base di una scienza del mutabile e dell'immutabile, delle variazioni di tutte le cose naturali, e principalmente delle cose umane, scienza che si dee ancora collocare oggidì tra i *Supplenda* e i *Desiderata* di Bacone e del Dégérando, e che non so nè meno, che sia venuta in capo a codesti due autori.

---

[1] Bacone, Op. cit., t. I, pagg. 295, 296.

XXXIX. — *Filosofi maggiori e minori italiani.*

Tre soli filosofi ha l' Italia, che possa contrapporre ai pensatori sommi delle altre nazioni, a Pitagora, Platone, Aristotile, Tacito, tra gli antichi, Bacone, Cartesio, Leibnizio, Bossuet, Kant, tra i moderni, e sono: Dante, il Vico e il Machiavelli.

Al Montesquieu si può paragonare il Filangieri; a Xenofane, Spinoza, Fichte, Schelling Giordano Bruno; al Gassendi il Campanella; al Condillac il Genovesi, ec.

XL. — *Il trascendentalismo del genere umano combacia coll' assoluto.*

Il criticismo, sino a un certo segno, è un sistema verissimo, sopra di esso si fondano le scienze, l'arte e la letteratura.

Il poeta esprime la storia del mondo esteriore, egli è vero, ma egli l'adatta al trascendentalismo particolare dell' uomo, altrimenti come mai potrebbe riuscir piacevole la poesia?

Il trascendentalismo del genere umano combacia coll' assoluto. La vera poesia si fonda su quello; dunque si fonda sull'assoluto anch'essa, ed è *vera* e *nomenale,* quantunque *trascendentale* e *fenomenica.*

XLI. — *Memoria ed immaginazione.*

La memoria e l' immaginazione sono le conservatrici del passato, le due potenze che lo conservano, lo rendono presente, e lo trasportano all'avvenire per mezzo del *me* umano, il quale, come soggetto conoscente, è contemporaneo di tutti i poeti; l'una ottiene questa perpetuazione per mezzo delle idee vestite di parole, l'altra per mezzo delle idee vestite di immagini, e questo è il radicale divario, che passa tra entrambe.

L' anima umana sulla terra è, come *soggetto,* signora del tempo. Essa lo domina, e concentra in un presente, che sempre dura, il passato e l'avvenire. S. Agostino osservava di già che le cose presenti e le future continuano soltanto nel pensiero dell'uomo, e travide la teoria del tempo di Kant. Ma il *me* come soggetto e come nomeno vive anch'esso nel tempo? Noi lo ignoriamo.

XLII. — *L'evoluzione mentale propria narrata dal Gioberti.*

Se avanti un ingegno scientifico qualunque non vi fossero stati altri ingegni, che avean trattata la scienza, egli è certo che molte discoverte di questi sarebbero state almeno imperfettamente fatte da quegli, purchè le circostanze dei suoi studi ne avessero diretta la riflessione agli oggetti correlativi. Pascal, D'Alembert ec. trovavano molti problemi di cui altri, che essi ignoravano, aveano già fatto scoperta. Anche gli spiriti mediocri, purchè dotati del talento dell'attenzione, ne possono fare, più o meno, tale osservazion su sè stessi.

Perchè mai, soprattutto i gran talenti, non lasciano una storia de' lor pensieri interiori, massime a quell'epoca in cui l'attenzione e la riflessione scientifica n'erano già state eccitate, senza che però fosse congiunta alla cognizione altrui, sicchè, in quelle anime nuove, tutti i pensieri erano scoperte!

Io mi ricordo che l'infinito delle idee del tempo e dello spazio, l'incomprensibilità dell'estensione, della durata e del moto mi colpivano già da fanciullo, e mi faceano vedere la scienza come un caos, a me sproporzionato, perchè credeva che in esse si desse spiegazione di tutto quello.

L'idea di formare un sistema di pirronismo, mostrando la impossibilità della scienza, dimostrata da tesi ed antitesi nei più importanti soggetti di filosofia, mi cadea già nella mente ad occasione di alcune mie meditazioni sulla natura dello spazio e del tempo, sulle questioni della divisibilità e non divisibilità della materia all'infinito, e all'eternità successiva o non successiva di Dio. Appresi di poi che Sesto Empirico avea fondato su paralleli di consimil sorta il suo scetticismo.

Nel bel principio del mio corso di filosofia, a un tempo in cui non sapea nè meno che fosse stato un Kant, e ignorava pienamente la storia della filosofia, non sapea comprendere come mai si dicesse che Dio non potesse fare degli assurdi, cioè, come dicono i metafisici, cangiar l'essenza delle cose. A me pareva esser dubbie quest'asserzioni, e dicea: chi sa che Dio non ci abbia organizzata la mente per tal maniera, e data una sì fatta ragione, che ci paia assurdo, e sia realmente assurdo, ma solo per noi, quello che in sè stesso, per Iddio, per un essere dotato di un'altra ragione, realmente non lo è, e non esserlo chiaramente si vedrebbe. Era però imbro-

gliato nel conciliare, con quel mio sistema della pura relatività, di molti assiomi colla verità assoluta di alcuni altri, che sforzato era ad ammettere dalla religione; come, p. es., nel conciliare che Dio avrebbe potuto creare un circolo quadrato e fare che $2 + 2$ fosse $= 5$, e per altra parte non potea peccare, nè distrugger sè stesso. Era, dico, imbrogliato, perchè non sapea trovare una differenza tra l'evidenza de' primi assurdi e quella de' secondi. Io pur volea negarla, e non sapea cavarmi, quando si spingeva l'obiezione, che con sofismi, di cui conoscea in me la falsità; e questo fortemente mi angustiava, a segno che una volta mi confessai di quella opinione, chiedendo tutto tremante al confessore, se era un'eresia il sostener quell'opinione, al che mi venne risposto non essere un'eresia, ma una pazzia. Il primo punto bastava; e io continuai per molti anni a pensarla al modo medesimo, e conservo ancora al presente alcuni scritti che feci, per difendere quel mio parere. Se però non mi riusciva di rispondere in modo soddisfacente alla suddetta obiezione, trionfava però, quando me ne veniva fatta un'altra, che in ciò consistea, che Dio c' ingannerebbe, quando ci avesse data una ragione, che ci fa veder come assurdo quello che tale non è. Io rispondea che Dio, con questa medesima ragione, ci dava il mezzo di poter conoscere che noi non dobbiamo da essa misurar la possibilità delle cose in sè stesse, e che solo un' insoffribile arroganza decideva altrimenti. Comunque sia, non si ved' egli in questi dubbî il germe del sistema di Kant? Io dicea già: alcune cose ci sembrano assurde, che nol sono in sè, ma perchè la nostra ragione le vede come tali. Implicitamente dicea già dunque che quegli assurdi erano formati dalla *natura* della nostra ragione. Se avessi avuto maggior maturità di riflessione, buon corredo di cognizioni e pratica del metodo analitico, sviluppando quella idea, la sostanza della *Critica della ragion pura* era già bella e creata.

Io aveva dalla natura la tendenza non alla pura letteratura, nè alla pura filosofia, ma (a) una filosofia-letteratura, che perciò me le faceva amare entrambe. La poesia, e soprattutto la drammatica, la filosofia, e soprattutto la metafisica, mi rapivano l'anima. Quando lessi il Metastasio all'età di nove o dieci anni, mi sentii trasportato in un mondo nuovo: la stessa impressione fu quindi in me eccitata dalla lettura di Kant. Non è già che Metastasio mi dovesse piacere (più) di altri drammatici; ma esso era

più adattato alla mia età, e per altra parte era il primo libro di letteratura, che io abbia letto di proprio moto, tolto quelli, che per forza mi si faceano leggere, e studiar nelle scuole.

Io ebbi sempre un grande ardore per compor libri. Non sapea per anco scrivere, che già scarabocchiava della carta. Appena che seppi unir delle lettere, che tosto mi misi a copiar i libretti, che mi cadevan tra mano. Non copiava già interamente, ma il mio talento inventivo facea già di sè mostra, m' ingegnava di comporre delle preghiere, e, prendendone qua e là, di formar de' libretti nuovi. Era però incostantissimo; e non seguitai mai alcuni giorni lo stesso lavoro, onde non ebbi mai opere finite. Tanto era il mio amore a leggere e scrivere, che non mi ricordo di aver provato noia nell' impararlo, anzi non mi sovvien punto di que' primi erudimenti, e, se consultassi soltanto la mia memoria, direi che mi furono innati. La scrittura l' imparai quasi da me stesso, copiando de' libri, onde sino a una certa età scrissi sempre le mie opere di diletto in lettere di stampa. Imparai da me a temperarmi la penna non col temperino, che non l'avea, ma colle forbici. Il francese lo appresi da me solo nella lettura di libri di divozione, i passi più difficili mi erano interpretati dalla mia madre, che lo intendeva assai bene, la quale mi serviva pure da vocabolario. Scrivea soprattutto nelle convalescenze delle mie spesse e lunghe malattie, seduto sul letto, colla penna in mano dalla mattina alla sera. Quanti uffizî, quanti libri principiai a copiare! ma nessuno era ridotto a termine. La mia delizia era però di copiar l'almanacco, raccogliendovi i nomi di tutti i santi, che potea trovare, e tutti i giorni mi veniva regalato un bel foglio di carta a tal fine; ma tanta era la mia volubilità d' idee e l'ardore di principiar mille cose, che non terminai quasi mai nè anche un solo almanacco. La mania di copiar libri di devozioni era grande, e durò per sino all'età di sedici anni, nelle convalescenze delle malattie. L' idea di scrivermi, in be' caratteri di stampa, a mio uso, un libro di scelte preghiere di ogni genere era quello che mi tormentava. Ma io tendea sempre in tutto a una perfezione inarrivabile, che mi fu spesso cagione del desistere dalle imprese, per non poterle eseguire secondo il mio ideale. L'anno 1817 concepii l' idea di scrivere una raccolta di preghiere tratta da tutti i libri di preghiere, che esistono nel mondo; ognun vede la vastità di questi infantili pro-

getti, e l'impossibilità di eseguirli. Ma io era sì impetuoso che, prima di affrontarli, non ne sentiva nè meno l'impossibilità.

Oltre agli almanacchi e ai libri di divozione, i primi libri che lessi, avanti del Metastasio, furono le Vite dei Santi, tradotte in italiano, del Croiset, in cui mi amusavano solo, e mi rapivano, come le più poetiche, le vite de' martiri e de' solitari, che rilessi le cento volte, il Numa Pompilio di Florian, tradotto pure in italiano, e i racconti delle fate in tre volumi, pure italiani. I piaceri che mi fecero gustare questi libri, letti e riletti, sono sì grandi, che di uguali non ne gustai poscia già mai. M'innamorai pure, non so come, della mitologia, volli distendere la genealogia degli Dei, e credea di essere il primo a farlo; mi valsi a tal uopo del piccolo estratto, che trassi dalla tavola in forma di dizionario al fondo del vocabolario latino ad Subalpinos, e trovandomi spesso rotto il filo genealogico, e riunendo in diversi articoli delle contraddizioni, provava dei forti dispiaceri, nel vedermi privo di altri libri, a cui ricorrere. Non so pur come m'innamorai della magìa, e mi posi a comporre dei trattati e dei romanzi.

Dopo aver letto il Florian, ideai un romanzo o piuttosto una storia. Questa fu la *Grilleide,* cioè la storia di alcuni grilli, che tenevo in casa per divertirmi. Inventai la loro storia, i loro governi, la lor religione. Composi pertanto un paese ideale in cui collocarli, mi formai delle carte geografiche, avendo di queste carte un'idea confusa. Quindi ne nacque il mio amore per la geografia. Ma siccome, in tutto, il mio ingegno tendeva alla finzione, ideai il mondo della luna, ne scrissi la storia e la geografia.

Sepoltura e storia, realizzate in casa, per la *Grilleide.* — *Grilleide.*

Mondo della luna. — Novelle. — Dramma metastasiano co' versi falsi. — Apprendimento spontaneo del verso italiano. — Ideati drammi infiniti. — L'Alfieri sottentra al Metastasio. — Goldoni. — Lettura di Hardion, Rollin, Vatout.[1] — Mancava di gusto, che non mi fa distinguere drammi cattivi da quelli del Metastasio.

Senza perdermi dietro a queste tracce noiosissime, basti l'osservare che un talento imitatore inventore mi dominò

---

[1] Hardion (1686-1766), Rollin (1661-1741), Vatout (1792-1848), storici.

sempre; che di mano in mano che conosceva un genere nuovo di composizioni, ideava subito di comporre opere in tal genere, che formai molti cataloghi di opere in ogni genere, da comporsi da me col tempo, senza spaurirmi della vastità; che da fanciullo fui tutto dedito alla letteratura e specialmente al dramma e alle novelle, innamorato da Metastasio, Goldoni, Alfieri e Boccaccio; che passai quindi alla filosofia; che fui reso anti-monarchico dalla lettura dell'Alfieri, irreligioso, ma per poco, da Rousseau, pirronista dagli altri filosofi; che il pirronismo combattè poi sempre in me colla fede, che mi sentii sempre più o meno portato verso tutti i generi di letterature e di scienze, tolto le scienze fisiche e matematiche, a cui non mi sentii mai inclinato, ec. ec. ec.

Per tornare da capo, prima che l'idealismo per me esistesse, io pure ne sentii i germi in me. Considerando che le altre persone non erano *me,* sentiva che per poter esser ben certo dell'esistenza altrui, sarebbe stato uopo che *io* fossi stato *essi.* Anche dell'idealismo trascendentale di Fichte ebbi sentore, e sopra tutto ideai più volte, in confuso, il germe del suo sistema, che un solo è il *me* nell'universo, che si svilupperà nella divinità, chiedendo a me conto, perchè mai quell'*io* che sentiva in me, di forza infinita indipendente, non era *Dio* stesso, perchè l'*io* di Dio era piuttosto Dio, che l'*io* di me? non sapea trovar la causa, il diritto della differenza. Bestemmie! Ma bestemmie a quell'età forse per me innocenti, ma che mostrano tutto l'abisso dell'orgoglio umano.

Finalmente il pirronismo mi si parò dinanzi in tutta la sua estensione in questa proposizione: è possibile che la mia ragione m'inganni, e che la natura del gran tutto esiga che le più evidenti verità non siano che errori.

XLIII. — *Le* Confessioni *di S. Agostino.*

Le *Confessioni* di S. Agostino sono un libro unico nel loro genere, come quelle che non tanto descrivono la storia delle azioni di quel gran santo, ma quella eziandio delle sue idee e de' suoi pensieri. E in ciò nessuno imitollo di quei biografi copiosi di sè stessi che vennero in seguito, e dei facitori di confessioni.

Solo S. Agostino scrisse la propria vita per umiltà; gli altri autori moderni, che fecero delle confessioni, le scrissero per orgoglio. Solo S. Agostino, al cospetto del mondo, si confessa a Dio.

Rousseau sparse, nelle sue confessioni, molte notizie intorno all'indole del suo ingegno e delle sue idee; ma è propria gloria di S. Agostino l'aver data una storia del suo pensiero, in cui descrive gli errori del suo spirito, la serie delle sue filosofiche meditazioni, e il combatto, che ebbe a sostenere contro l'error multiforme, nella investigazione delle sue idee.

Iddio, dice Bossuet,[1] volendo convertire S. Agostino alla verità, e farne il più gran dottore del cristianesimo, dopo gli Apostoli, gl'inspirò un tale amore per la verità, che non ebbe quiete e posa, finchè non l'ebbe trovata, e non potè trovarla che nella cattolica fede.

Il combattimento dell'errore colla verità, della concupiscenza colla grazia e il passeggiero trionfo della concupiscenza e dell'errore si fa sentire nella natura di S. Agostino, abbandonato a sè stesso: il trionfo della verità e della grazia ha luogo in Agostino diretto da Dio.

Non solo come opera religiosa le *Confessioni* di S. Agostino sono l'opera più eccellente in tal genere, ma non ostante i difetti del secolo, il sono come opera autobiografica, considerata in sè stessa. La ragione l'ho già arrecata. Una vita, per esser completa, dee abbracciar la storia di tutto l'uomo, e per ciò non meno dell'azione, che del pensiero; ora tra tutti gli autobiografi, S. Agostino è il solo che abbia ciò fatto.

S. Agostino compose le sue confessioni per l'umiltà propria e per l'utile altrui; e per essere stato mosso da questi due fini non volle ch'esse contenessero solamente la sua vita, ma ne consacrò l'ultima metà a un sublime trattato di filosofica teologia, chiudendo il libro con un comento mistico sui primi capitoli della *Genesi,* che è un sublime e religioso inno al Creatore, una magnifica e ragionata apologia della creazione.

Inoltre, le *Confessioni* di S. Agostino si devono considerare, nella loro maggior parte, come una storia dimostrativa e

---

[1] Bossuet, *Défence de la tradition et des SS. Pères* in *Œuvres.* Versailles, 1815-19.

apologetica della divina grazia. Esso avea già difese, con iscritti teoretici di ogni genere, contro i nemici di lei, ed era già dal mondo cattolico riconosciuto come dottor della grazia, ma volle di più presentarne un trattato pratico, che viva, per così dire, e parlante la fesse entrare nel cuor de' fedeli, anche i più rozzi ed inetti a capire discorsi scientifici e speculativi. I filosofi gentili per fare per simil maniera penetrar ne' cuori e render popolari le verità speculative, che insegnavano, aveano spesso ricorso alla finzione; così fece Platone nella sua *Repubblica,* che al dir di Buhle è un apologo, un romanzo di filosofia. Il cristianesimo, che introdusse la verità nella letteratura medesima, sdegnava di nascondere il vero teorico sotto il velame di false allegorie e di pratiche finzioni. A tal fine Gesù Cristo scese in terra ad essere il vero realizzato ideale della virtù. Così anche nell'antica legge la verità era adombrata dalla storia, ma dalla storia non favolosa, ma vera. Coloro che tengono il vecchio testamento, come una finta allegoria, conoscono ben poco la dignità colla quale Dio parla agli uomini la verità. Dietro l'esempio di Gesù Cristo, nella nuova legge, vissero i santi, e il culto de' santi fu instituito a fine di presentare ai fedeli modelli pratici, non finti, ma veri di virtù. Quindi ebbero origine le leggende e i panegirici, destinati a illustrare, colla letteratura e colla storia, non gli eroi profani, gli eroi del mondo, gli eroi dell'azione e del pensiero umano, ma gli eroi religiosi, genere di composizione ignota affatto al gentilesimo. Così il cristianesimo, senza ricorrere alla finzione, presenta, vestita di forme individuali e sensibili, la virtù; e senza avvilirla con favole, sa renderla popolare. E non solo la virtù, ma i dogmi stessi sono, per così dire, personificati, e resi intelligibili al volgo; come p. es. la misericordia di Dio, le dolcezze della preghiera, ec. S. Agostino, dopo di avere scritto in favor della grazia contro gli eretici, per premunir maggiormente contro di questi i fedeli, divise di comporre un'opera a essi tutti proporzionata. Ma come mai render proporzionata all'incolto volgo l'esposizione di un dogma sì trascendente ogni più alta umana capacità? Non v'era altro mezzo che quello di ricorrere ad una storia. Egli avea sperimentato in sè stesso i prodigi della divina grazia, la sua stessa umiltà profonda facea che riconoscea nella propria vita da Dio una di quelle opere di con-

versione, che sono assai rare, e in cui risplende, in modo luminoso, la divina misericordia. Pensò adunque che una conversione sì apologetica della divina bontà dovea farsi nota al genere umano, e la sua profonda umiltà si aumentava tanto per tal idea, quanto ne veniva esaltata la bontà divina, e pubblicata la divina misericordia, e fatto amare e glorificare un Dio sì buono nel mondo. Si sarebbe creduto ingrato verso Dio, se non ne avesse pubblicate le gloriose e prodigiose misericordie. La sua conversione era un miracolo unico, nel suo genere, dopo quello di S. Paolo, e Dio non fa i miracoli, perchè stiano nascosti. Egli imitar volle S. Paolo e David, che narrarono all'universo la lor conversione, e ne tramandarono scritte le notizie alla posterità. *Misericordia domini in aeternum cantabo.* Per altra parte vide che il tacer quello che Dio avea per lui operato era un defraudare i cristiani e tutti gli uomini degli immensi vantaggi, che poteano da un sì luminoso esempio derivare, esempio, dico, luminoso, di eccitamento ai peccatori, di incoraggiamento ai penitenti, d'istruzione a tutti i cristiani, sorgente di amor e di glorificazione di Dio per tutti gli uomini. *Docebo iniquos vias tuas etc.* Gli stessi motivi aveano mosso David e S. Paolo a render pubblica la lor conversione. Così pure aveano fatto, più o meno, S. Gerolamo e molti altri Padri della Chiesa. S. Agostino finalmente volle nella propria vita formar l'apologo della divina grazia. La sua conversione, i suoi progressi, i suoi proponimenti formano codesto apologo, e codesto apologo è la sostanza del libro delle *Confessioni.* L'ultima parte di esso è un omaggio di ringraziamento, per la sua conversione, reso da Agostino alla onnipotenza del Creatore.

Un altro motivo, che probabilmente mosse il gran vescovo d'Ippona a scerre più tosto la propria vita che altro, al suo fine, si fu: 1° perchè la era la più atta; 2° quella che avea peculiar debito di magnificare; 3° quella che come propria conoscea meglio di tutte, e descriveva più vivamente, e facea agli altri sentire; 4° quella che narrata da lui, come dall'autore medesimo, congiunto così in uno il carattere di protagonista e quello di autore, sarebbe stata molto più efficace negli animi altrui; così l'autore dell'Apocalisse e Dante sono i protagonisti e gli autori de' due più eccelsi poemi; 5° finalmente perchè non havvi storia di che possa l'uomo far meglio la de-

scrizione che la propria. E questa è una delle proprietà del cristianesimo, che, riconducendo l'uomo al di dentro di sè medesimo, rimovendolo dalle cose esteriori, gli perfezionò la *riflessione,* e abituollo a investigare profondamente le leggi della sua ragione, e le vie del suo cuore. Prima del Vangelo, nel gentilesimo, non si ebbe l'esempio di un autore gentile, che scrivesse la propria vita e massime la vita interiore, poichè non sono tali le narrazioni che Senofonte e Cesare faceano delle proprie belliche gesta. L' autobiografia è un' invenzione del cristianesimo, e mostra l' indole filosofica di questa gran religione. Gl' increduli moderni, scrivendo la propria vita, furono senza saperlo inspirati dalle relique in essi rimaste del cristianesimo. S. Agostino, il più eccellente de' biografi, narrò i trascorsi della sua vita, i combattimenti del suo spirito e del suo cuore, e della sua conversione, cioè l'avvenimento più profondo e celeste, che possa accadere all'uomo giammai. Egli descrisse, e fece sentire la lotta della natura e della grazia, e le vicende dello spirito e del cuore, e il cristianesimo gli fu inspiratore a tutto ciò. Si aggiunga finalmente che S. Agostino, eleggendo, a far sentire il mistero della grazia, lo spettacolo della sua conversione, corroborò vie meglio la forza de' suoi scritti dogmatici su quell'argomento, poichè un uomo, che avea tanto sperimentata l'azione della grazia divina in sè stesso, dovea ben conoscerne la teoria.

XLIV. — *Le fonti della filosofia di Kant.*

Kant prese molte idee, per appoggiare la sua estetica trascendentale, dalle antiche dottrine degli Eleatici, dei Sofisti, degli Accademici e de' Pirronici, raccolte, aumentate e perfezionate dal più sagace degli scettici, Sesto Empirico.

XLV. — *La filosofia e la religione.*

Il cristianesimo ha introdotto nella filosofia de' dogmi, che, a prima vista, paiono assurdi, e, per questo, erano stati rigettati dalla maggior parte degli antichi filosofi, i quali dogmi sono pure semplici misteri, e indispensabili a torre molti assurdi nelle scienze filosofiche.

Tal si è, p. es., il dogma filosofico, che il tempo principiò col mondo, e perciò l'eternità è non successione, dogma ricevuto dalla maggior parte dei teologi cattolici, e non meno da' Padri, che erano platonici, che dagli scolastici, i quali furono peripatetici, non meno dal cristiano Platone S. Agostino che dal cristiano Aristotile S. Tommaso, e chiaramente fondato sulla Scrittura anche del vecchio testamento e sulla tradizione. Ora, alla prima, questa enunciazione pare assurda, ma se ben si rivolge, si vede solamente essere misteriosa, e necessaria ad evitare le contraddizioni, che presenta sì l'ammettere un tempo infinito, che il negare la realtà del tempo, come pure a evitar le obbiezioni scettiche di Sesto Empirico.

La parte sana della teoria del tempo di Kant ha messo in chiaro quanto sia fondata l'opinione generale de' filosofi cristiani, fondata sulla Bibbia e sulla tradizione, che il tempo sia stato creato col mondo, e l'eternità vada esente da successione.

Ecco l'uso necessario de' misteri nella filosofia. E poichè, coi misteri della religione, il cristianesimo ha assuefatto lo spirito umano a quell'ammissione difficile sì, ma necessaria ad evitare lo scetticismo, e a render possibile una filosofia, gl'increduli, sè dicendo filosofi, riprenderanno il cristianesimo appunto, perchè propone all'uomo la fede ad alcuni misteri. Che filosofi conseguenti!

XLVI. — *Pietro Bayle.*

Bayle è il Sesto Empirico moderno. Egli vince l'antico in ingegno, in ispirito, in erudizione. Ha colto il vero carattere dello scetticismo, gli ha tolto i corredi dell'antica sofistica, e gli ha dato in apparenza una certa sodezza e maestà. Il *Dizionario* di quel filosofo è un immenso arsenale di luoghi comuni per distruggere ogni verità. Alla sua incredulità scettica Bayle congiunge l'immoralità delle idee, com'era inevitabile, aggiuntavi quella delle immagini e dello stile. Bayle fu il restauratore della falsa scienza, come Bacone lo fu della vera. Entrambi universali, di grande ingegno e di gran talento; ma questi edifica, e quello distrugge. Quello pertanto, che mette tra essi l'infinito, si è il metodo, di cui risente la stessa forma, che diedero alle opere loro. Bacone mette la sua filosofia in trattati, e cammina per induzione; Bayle va per

salti, e sceglie, per quadro de' suoi contraddittorî pensieri, una forma, in cui le distinzioni sono fatte dal caso. Lo stesso stile di Bacone porta, nella sua gravità e sodezza, l'impronta di un dogmatismo prudente e moderato, laddove quello di Bayle, colla sua diffusione, vivacità e scostumatezza, esprime lo spirito dello scetticismo. Bayle fu il primo protestante conseguente a sè stesso. È cattolico, prende ad esaminare la sua religione, e finisce col dubitare di tutto.

XLVII. — *Impossibilità e assurdità del dubbio assoluto.*

Il vero scettico, qual lo vorrebbe Sesto Empirico, acciocchè fosse felice, non è possibile nella natura. Costui dovrebbe sempre aver l'animo talmente esaltato dal sistema del dubbio, che dubitasse di tutto quello che lo attornia, e tutto reputasse apparenza e fantasima; ma chi non sa che, se il nostro individuale trascendentalismo, ci fa talvolta dottare, ci fa delle altre esser certi? onde colui che volesse sempre essere *pirronista,* sarebbe molte volte in angustia per dubitare, non meno di quello che il dogmatista lo sia talora per *credere.*

XLVIII. — *La filosofia pagana e le dottrine cristiane.*

Poichè il cristianesimo venne nel mondo, la filosofia pagana dovea necessariamente seguire una di queste tre vie diverse, quali realmente seguì:

1° Associarsi al puro cristianesimo, determinarsi sopra le regole del medesimo, spogliarsi pertanto degli errori, da esso riprovati, e vestir la forma di un ortodosso eclettismo. Tal fu la filosofia de' Padri. Questa era l'unica via, per cui la filosofia, innestandosi al cristianesimo, potea ancor durare, e fiorire, e aver con esso perpetuità.

2° Associarsi al falso cristianesimo, all'eresia; vale a dire non accomodare sè stessa al cristianesimo, ma il cristianesimo a sè, considerandolo quale una setta filosofica, come le altre. Tale filosofia abbracciata, e messa in voga soprattutto da Ammonio, fece di sè e del cristianesimo stesso un mistico ed illusorio dogmatismo. Ecco il nuovo platonismo.

3° Degenerare nel più assoluto scetticismo, e morire con esso, che è la morte di ogni filosofia. A tal segno la ridusse Sesto Empirico.

IL. — *Il vero e il falso eclettismo.*

L'eclettismo filosofico comincia in una nazione allora quando si è già tentato ogni via di creare de' sistemi originali, sicchè torna impossibile l'inventarne de' nuovi. Esso cominciò appo i Greci in Zenone lo Stoico; [1] ma questi non ne fece uso che nella parte fisica e speculativa, in cui ogni genere d'innovazione era già stato guasto, e nella morale trovò ancora una via di essere inventore. Aristotile, quantunque come tale sia comunemente riputato, e veramente stato lo sia in parecchie discipline, e soprattutto nel ridurle tutte ad unità in corpo scientifico, nulla di meno fu molte volte eclettico, quantunque in una maniera originale, come ai nostri tempi il Leibnizio. E veramente tale dovea essere un filosofo, che brillava più per sagacità e uno spirito metodico raro, che per l'ingegno dell'invenzione.[2] I Romani, per naturale impulso, già poco portati alle disquisizioni filosofiche, e che tutto trovarono già detto dai Greci, dovettero di necessità essere eclettici.[3] La sola morale fu debitrice ad essi di veri e sensibili progredimenti, e ciò si dee ripetere dal loro gran carattere pratico, portato ad inventare soltanto nell'azione.

Ma il vero eclettismo, quantunque nol paia a prima fronte, richiede forse non meno ingegno, ed ingegno sagace ed inventore, che i sistemi originali. L'eclettico dee crear di nuovo tutto quello che tocca, e raccogliendo qua e là sparse nozioni, trovate già da altri, crearne l'armonia, fa d'uopo pertanto che sia quanto altri inventore e più sagace di tutti.

Soprattutto è necessario una norma, un ideale, che lo determini; altrimenti l'eclettismo diventa sincretismo.

I Romani mancavano sì di questa norma regolatrice, sì di quell' ingegno inventore, quindi che il vero eclettismo non fiorì appo di essi: essi furono sincretisti più che altro. Cicerone il loro migliore eclettico è piuttosto un pirronista, e, sotto l'aspetto filosofico, le sue opere paiono la produzione di un Sesto Empirico meno corrotto, ma altresì di molto minore in-

---

[1] Buhle, Op. cit. I, pag. 100 e segg., 348 e segg.
[2] Buhle, Op. cit. I, pag. 467.
[3] Buhle, Op. cit. I, pag. 456 e segg.

gegno, e di un carattere troppo più timido di quello, che fiorì alcuni secoli dopo, e che chiuse la storia dell'ennica filosofia.

Da tutto questo si vede che mancava agli ennici quella sagacità, quell'ingegno creatore dell'armonia e soprattutto quelle norme ideali ed immutabili, che sono requisiti al tutto necessarî per poter produrre un vero eclettismo.

Il cristianesimo inspirò gli ingegni già isteriliti colla religione, e comunicò loro un novello grado di brio e di forza. Il contrasto della grandezza dei Santi Padri coi secoli, in cui vissero, è maraviglioso. S. Agostino è soprattutto un ingegno sì forte, sì vasto, sì infiammato, sì grande, che sembra impossibile che abbia potuto fiorire nel secolo IV dell'era cristiana. Ma la religione spiega l'enigma. Il gentilesimo e l'impero romano eran moribondi, sterili e corrotti; ma in mezzo ad essi era sorto il cristianesimo, che cominciava a creare un mondo novello, e a comunicare agli ingegni un nuovo spirito di forza e di vita.

Che se l'estro ispiratore non mancava nel cristianesimo, esso sovrattutto dava, mediante la *fede,* una norma fissa, perenne, immutabile di scienza e di azione, che, entrando negli spiriti e ne' cuori, potea esserci di modello ideale per formare un eclettismo.

Il vero eclettismo, che è la sola vera filosofia, si dee dunque al cristianesimo, che solo avea tutto il necessario per poterlo produrre.

L. — *Sensismo francese e idealismo postkantiano.*

Fu una cosa veramente sorprendente il vedere, verso il fine del secolo decimottavo, nel mentre che in Francia il sensualismo più eccessivo avea preso piede, e nulla più risuonava in filosofia che sensi e materia, sorgere tutto ad un colpo in Alemagna un sistema, in cui tutto si donò all'idee innate, e non solamente quello che loro era stato tolto, ma quello, persino, che nessun uomo di buon senso aveva pensato a dar loro.

Così, ad un tempo medesimo, in due finitime nazioni, la filosofia dell'origine delle umane cognizioni fu fatta consistere nei due opposti eccessi.

Il vero filosofo dee evitarli entrambi, e tenersi nel mezzo.

Ma la scuola di Kant, e de' suoi seguaci, ch'ebbe dei settatori nella sua nazione, non certo di picciol grido, ma di prim'ordine, dee almeno far vedere ai sensualisti ed empiristi angli e franzesi, che le idee innate, anche dopo Locke e Condillac, non sono poi quell'assurdo, quelle chimere, quell'opinioni indegne persino di essere confutate, quale essi, per iscreditarle, vorrebbero farle passare.

LI. — *L'universo fisico, il morale e l'intellettuale.*

Vi sono nel mondo tre ordini di cose, a cui si riferiscono altrettante facoltà della nostr'anima, altrettanti generi di certezza e di evidenza; l'universo fisico, cioè la materia; l'universo morale, cioè la società del genere umano; l'universo intellettuale, cioè l'anima umana.

L'universo fisico corrisponde ai nostri sensi, ed è il soggetto della certezza ed evidenza fisica.

L'universo morale corrisponde al nostro senso morale, ed è il soggetto della certezza ed evidenza morale.

L'universo intellettuale o metafisico corrisponde al nostro senso intimo, ed è il soggetto della certezza ed evidenza metafisica e matematica.

LII. — *Ribellione e suicidio.*

La vera filosofia c'insegna che l'uomo non è signore, non è padrone degli essenziali stabilimenti della natura, ch' esso può cambiarne le modificazioni, ma non può intervertere l'ordine generale, onde il libero arbitrio non può mai per niun motivo, anche lodevole, esercitarsi a infrangere quest'ordine. Su questo sodo principio si stabilisce che la ribellione, per qualunque causa, anche ottima, come pure il suicidio, tolto un espresso comando di Dio, sono operazioni innaturali ed illecite. Colui infatti che resiste alla potestà suprema, come colui che uccide sè stesso, distrugge l'ordine della natura, per cui i sudditi sono soggetti al sovrano, e la vita umana soggetta a Dio, l'uno distrugge il corpo morale della società, l'altra il proprio corpo, e in esso l'ordine naturale per cui l'anima gli è congiunta; entrambi si oppongono, *resistono a Dio,* come dice S. Paolo, poichè *omnia quae sunt, a Deo ordinata sunt,* e

distrugge così l'ordine stabilito da Dio stesso. Gli stessi enici concordano, i quali videro nella ribellione e nel suicidio un delitto di lesa divina maestà.

I falsi filosofi tengono tutto al contrario, e fanno lecito all'uomo di sconvolgere il corpo sociale, e l'ordine di Dio, resistendo all'autorità sovrana, e togliendo a sè medesimi la vita.

Nel tempo stesso però, per istrana contraddizione, nel mentre, dico, che danno all'individuo il diritto della propria vita e morte, negano questo diritto all'autorità suprema riguardo ai sudditi, e nel mentre che tolgono al principe l'autorità di far leggi, l'abbandonano al popolo. Non è questo un reprobo senso, per cui si credeva tutto al contrario di quello, che si era creduto da tutti gli uomini sin dal principio del mondo?

LIII. — *Assurdità del materialismo meccanico.*

Il volere che lo spirito sia materia, che il pensiero d'amore e tutto il sistema dell'anima non sia che un meccanismo, un giuoco di fisica organizzazione, mostra un ingegno ben poco filosofico e ben poco profondo, nello studio del gran regno della natura. La varietà dell'universo è sì grande, tanti sono gli ordini di cose, anche fisiche, che lo compongono, che si potrebbe ragionevolmente almeno conghietturare *a priori,* che non termina nella materia la sfera degli esseri, ma che si estende al di là, nel campo di una novella natura. Osserviamo gli oggetti materiali, che si presentano ai nostri sensi, e il mondo sensibile che loro si riferisce, questo mondo ha per così dire cinque facce, cinque aspetti, analogici sì tra di loro, ma di natura onninamente diversa, che corrispondono ai cinque nostri sensi. E se de' nuovi sensi ne fossero dati, quante novelle vedute avremmo dell'universo; con quale stupore vedremmo schierarsi innanzi al nostro nuovo senso lo spettacolo d'una nuova creazione, come succede al cieco nato, che giunge a conseguire la vista! Eppure questi cinque sensi non ci rivelano che la superficie per così dire delle cose, e la cognizione, che ce ne danno, è ben lontana dall'esser perfetta. Che sarebbe dunque se acquistassimo dei sentimenti novelli, che ci dessero un'intima cognizione delle sostanze e delle loro modificazioni? Ora noi siamo certi, per senso intimo dell'esistenza, di un sentimento morale, di un sentimento estetico, di idee, d'affezioni, che su-

perano le cose materiali, e sono di un ordine affatto diverso; noi sentiamo in noi un pensiero, la di cui natura, ha tanto a fare con quella degli esseri estesi, come il colore col suono; noi abbiamo degli affetti verso i nostri simili, per cui la società veste una faccia morale, che non si può percepire coi sensi, nè raffigurare colla fantasia in veruna maniera, in una parola l'esperienza ci dà una cognizione così evidente di un ordine morale, analogico sì, ma onninamente eterogeneo al fisico, che il negarne l'esistenza, perchè non ne abbiamo una piena cognizione, e trascende le leggi della nostra fantasia, sarebbe lo stesso sofisma che quello del cieco, che non avendo un' immagine visibile dei corpi, nè potendosene fare un' idea rappresentativa, negasse di prestar fede al confuso sentimento del tutto.

Che se la natura stessa ci costringe a confessare un ordine morale della ragione, impervio ai nostri sensi, qual maraviglia sarà che la grazia, cioè la rivelazione, ci comandi di credere a un ordine soprannaturale, impervio alla nostra ragione?

LIV. — *Errori del volgo antico e degli antichi sapienti.*

Gli estremi si toccano, e gli errori deono pertanto toccarsi, poichè son tutti estremi. Ne abbiamo un grande esempio nel mondo immerso nelle tenebre del gentilesimo. Due classi si posson distinguere in questo mondo, cioè il volgo e i sapienti, di cui tutta la società si compone. La filosofia del volgo è sempre la religione; il volgo cammina per autorità; e non a caso l'increata sapienza del bel principio del mondo, e sotto Mosè, e quando prese umana carne per rendere il volgo (che è i nove decimi del genere umano) possessore della vera sapienza, stabilì una Chiesa, eresse un sistema di religione, in cui il supremo criterio, per così dire, è l' autorità esterna; autorità, che insegna all' indotto ciò che ignora, e contiene in freno la ragione del dotto, acciocchè non perda quello che ha conseguito. Qual era dunque la filosofia del volgo pagano? La rivelazione primitiva dell'autor del mondo si era corrotta, e presso che interamente perduta, da poichè il primo degli uomini si era ribellato al suo Creatore. Le facoltà umane scevre di regola e di freno aveano preso a insuperbirsi, e senz'ordine alcuno a dominare sull'uomo. Uno dei mali, che si fe' sentire nella società, fu la disuguaglianza dei lumi, per cui

i molti caddero nell'ignoranza, e la scienza fu lasciata a pochi. Le due facoltà principali dell' uomo si divisero direi così tra i varî individui; la ragione fu presa dai pochi dotti, e i sensi lasciati ai molti, che compongono il popolo. I sensi, scevri dalla guida di una sana ed illuminata ragione, si arrestano alla superficie delle cose, si arrendono all' apparenza, e, non penetrando al di là del mondo sensibile, che è la sfera ad essi destinata, inducono pertanto in molti errori. Ecco, adunque, il volgo, in balia de' sensi, crearsi a poco a poco una religione tutta sensuale; tal è l'origine della idolatria. L' antica tradizione non si perdette così tosto, e ne rimase per così dir come l'ombra; ma tutto quello, che secondo questa rivelazione era spirituale e sensibile, dovette esser ben tosto, permettetemi l'espressione, materializzato. Così l' idea confusa di un solo Dio fu cangiata ben tosto in quella di una gran massa corporea, e colpiti i sensi dell'immensità e della bellezza dell'universo, l'universo fu creduto Dio. Non dovea così tosto sfuggire dalla mente umana la tradizione della creazione, ma qual ragione più pura e più esercitata potè mai concepire questo inarrivabil mistero? Non è dunque meraviglia se il dogma della creazione, lasciato in mano dei sensi, cangiossi in quello dell' emanazione, celebre in tutto l'antico Oriente, e di cui ancora presentemente si conservano alcune tracce, secondo cui il mondo è come una parte di Dio. Percorrete tutti i dogmi, di che la tradizion primitiva non dovette così tosto patire l' intera perdita, e ne troverete negli errori del gentilesimo come una striscia, un adombramento, quali sono quei falsi chiarori che il sole rintraccia in fondo alle tenebre, quando passano i suoi raggi per mezzo di folte nubi. Così ancora il dogma degli angioli dovett'essere adulterato; e in una parola, limitati i sensi alla sfera del materiale universo, tutto quello che la verità insegnava delle cause intelligenti e della causa suprema autrice e conservatrice di tutto il creato, dovette esser dall' errore applicato alle creature sensibili; esser creduto l'albero prima causa del suo germogliare, le meteore moderatrici dell'atmosfera, che cangiano, il Sole autore di quella vita, che a tutti gli esseri mondiali comparte, e così la divinità venne per così dire divisa, la causa prima annientata, per mettere in suo luogo le cause improprie e secondarie, e adorata la creatura in luogo di Dio.

La stessa storia di errori si trova nel mondo dei sapienti. Non si abusarono questi meno della ragione, di quello che il popolo avesse abusato dei sensi. L'idealismo nacque. Pitagora, il più antico de' filosofi da noi conosciuti, diede già molto in questo eccesso; ma per esser egli orfico teologo, cioè come si chiamavano a que' tempi i seguaci di Orfeo, che si appigliavano a ricercare le cose celesti dietro la traccia delle più antiche tradizioni, essendo egli indagatore sollecito della credenza primitiva, non cadde appieno nell'abisso, e non giunse mai a disconoscere l'idea di un Dio, se non creatore, almeno saggio e provvido governatore dell'universo. Ma appena che egli ebbe stabilita la prima scuola di filosofia sotto il più bel clima del mondo, i suoi seguaci non lasciarono intatto alcuno degli abusi, a cui porge causa una ragione senza freno. Sorse ben tosto dalla scuola di Pitagora Senofane colofonio, capo degli Eleateci, cioè di quella setta insana che, anticipando gli errori dello Spinoza, negò ogni differenza tra il Creatore e la creatura, e fece dell' universo il suo Dio. Ecco pertanto come i sensi pel volgo, e la ragione pe' sapienti, condusser tutti gli uomini a far la creatura Dio, volendo trascendere per l'una parte e per l'altra il mistero, che unisce la creatura al suo Creatore, senza confondere l'una coll'altro.

LV. — *L' uomo vuol essere misura di tutte le cose.*

L'error fondamentale della falsa filosofia consiste nello stabilir l'uomo come misura dell'universo. E siccome l'intelletto umano ha diversi gradi e facoltà, è in alcuni più limitato ed oscuro che in altri, ha un lato per cui confina colla materia, cioè i sensi e la fantasia, e un altro per cui lega allo spirito, la moralità e la ragione, ne procede tutta la diversità delle sette dei profani filosofi. Ognuno vuol misurare il sistema delle cose, secondo il suo individuale trascendentalismo, e tanti perciò sono i sistemi di filosofia, quanti i modi di vedere dei filosofi che gli professano, i quali modi sono determinati da infinite circostanze. La sana logica, per rimediare a questo errore, dee 1° insegnare che anche nel regno della natura le facoltà umane sono ben lontane dal poter conoscere e determinar tutto; 2° che la natura stessa è un mistero, non può l'uom ragionevole asserire che non esiste un ordine di cose,

superiore alla natura, e negarne la possibilità, nè può impugnarne l'esistenza, ove questa gli venga asseverata dalla maggiore autorità, che esista sopra la terra.

Tutto ciò si riduce a quanto dicemmo altrove della necessità del mistero nella scienza. Persuasi che sieno gli uomini che vi sono per essi dei misteri, qual ragione si avrà per rigettare quelli che l'autorità della fede ci mette innanzi? E il pirronismo, a cui la filosofia abbandonata a sè stessa sempre conduce, basterebbe a mostrarlo; poichè si può dire, con verità, che il pirronismo è ad un tempo di tutti i falsi sistemi filosofici il più conseguente appunto, perchè è il meno conseguente di tutti, e si contraddice, nel modo più manifesto, nella stessa sua base.

LVI. — *L'errore non è nulla di positivo, ma è semplicemente negativo.*

La verità è quello che è; l'errore è quello che non è. Il marchio della verità è l'evidenza intuitiva, morale e dimostrativa; il marchio dell'errore è il difetto di tutte e tre queste evidenze. La verità non si può opporre alla verità; quindi è che tra di loro tutte le verità sono in armonia. L'errore si oppone alla verità ed a sè medesimo.

Si cerca la definizione del vero; ma il vero altro non è che quanto esiste; il falso, come il male, per lo contrario, è quello che non esiste, un difetto, una negazione, il nulla. Per trovare la verità bisogna ricercare il fatto, cioè la storia; ma per non inciampare nelle apparenze, e confondere il vero apparente col reale, è necessaria una buona logica. La logica, applicata alla storia, forma la scienza, che non è che la storia, per mezzo dell'analisi, ridotta a' principi; onde la scienza è una sola, e non è altro che la logica della storia, quantunque si sogliano distinguere altrettante scienze, quanti sono i generi di storia, a cui la logica viene applicata.

LVII. — *Bisogna tener distinta l'ipotesi dalla scienza.*

Tutti i sistemi, che appartengono all'ipotetica, in filosofia, hanno origine dall'ignoranza umana, dai limiti della nostra ragione e dalla sua tendenza all'infinito. Il sistema ipotetico suppone infatti due cose: 1° un ordine di cose superiore a

quanto detta l'esperienza; 2° un ordine di cose che, appunto perchè supera l'esperienza, non può essere rigorosamente provato. Suppone adunque, in primo luogo, la perfezione della nostra mente in quanto s' innalza a concepire un ordine superiore, in secondo luogo l' imperfezione della medesima, in quanto non può saper nulla di certo (tolto quello che Dio gli ha rivelato), che dell'ordine presente. Così l' ipotetica mostra, come tutte le altre opere umane, la grandezza dell' uomo e la sua parvità.

L' ipotetica adunque, per tenere il suo luogo, non dee volersi ergere in iscienza, e invadere il campo di questa. La scienza pure, per evitare ogni eccesso, non dee impedire l'ipotetica, ma soltanto invigilare, che questa non esca dalla sua sfera; e dee molto meno impugnarne la possibilità; poichè la possibilità dell' ipotetica in genere è un principio, che appartiene alla scienza; il perchè si può dire che l' ipotetica appartiene alla scienza, in quanto possibile.

I filosofi errarono, nel trascendere questi limiti e nel gittarsi negli eccessi, gli uni dotati di ingegno inventore e di fervida immaginazione, osavano piantare l' ipotetica nel campo della scienza, e confondere così il possibile con quello che è, e quanto è probabile con quanto è certo. Il campo della sperienza e dell'analisi venne abbandonato da questi pensatori, e la scienza privata della sua indole, confondendola coll' ipotetica.

Altri, forti del talento analitico e del gusto possente dell'osservazione, negarono la possibilità di quanto eccede la sfera della sperienza, epperciò di ogni ordine superiore a quello che noi conosciamo.

Gli uni e gli altri, per diverse vie, giunsero all' irreligione. I primi sconvolgendo i principi della sperienza e dell'autorità su cui ogni sana filosofia e ogni religione ha appoggiate le prime sue basi. I secondi riducendo tutto il sapere umano a quanto dettaci una sperienza immediata e sensibile.

Per tenere la retta via il filosofo si dee persuadere, che non dee aver adito nella scienza altro che quello, che ci è rivelato da una grande infallibile autorità; o è appoggiato su di certe sperienze. Egli dee perciò rigettare dal campo della scienza tutti i sistemi ipotetici. Ma nel tempo medesimo egli dee ammettere l'ipotetica come ipotetica, e saperne cavare i vantaggi, che gliene possono ridondare.

Così un sano filosofo non ammetterà le idee innate, nel senso di Platone, di Cartesio o di Malebranche, perchè una tale asserzione verrebbe destituita da ogni fondamento sovra dell'esperienza; ma nel tempo medesimo si guarderà dal negare, che vi possano essere delle idee innate; poichè se non si può provare la loro esistenza, questo può derivare soltanto dalla nostra ignoranza e dalle relazioni, che ha l'anima col corpo, nell'ordine presente del mondo. L'esperienza ci detta pure che, se noi pensiamo, abbiamo idee, e siamo consci di noi medesimi, pensando il nostro stesso pensiero, questo succede per mezzo dell'aiuto del corpo, onde, tolto codesto corpo, la sperienza più non ci dice come potremmo pensare. Ecco quanto è certo nella scienza umana. Convenir poi, che, separata l'anima dal corpo, più non possa aver coscienza e pensiero, è un' asserzione temeraria, che trascende i limiti delle nostre osservazioni; e se la religione ci insegna il contrario, la scienza non ha nulla, che vi si opponga. Chi può determinare le leggi di quel mondo pensante interiore, che noi portiamo, sino a qual punto si possano estendere le sue facoltà e le sue cognizioni, mentre noi, profondamente ignorandone l'intima natura, non lo conosciamo, che nello stato della sua unione col corpo, e siamo inetti a immaginare gli altri stati in cui può esistere, e il suo modo di esistere in questi altri stati? Un cieco non ha la menoma idea della possibilità della cognizione visiva; e chi di noi, che vediamo, potrebbe anche asserire, che non ci potesse esser dato un senso novello, che rivelasse al nostro pensiero una nuova faccia dell' universo? Chi dunque potrà asserire, che, sciolta dal nostro corpo, l'anima non possa vivere in un nuovo mondo di cognizioni? E che, mediante un particolare aiuto di Dio, non possa innalzarsi a vedere Dio stesso?

LVIII. — *Il senso intimo e i sensi esterni.*

Il senso intimo è il mezzo con cui l'uomo osserva il mondo interiore, come i sensi esterni sono i mezzi co' quali consulta l'esteriore. Esso è per così dire il contatto del pensiero con sè stesso, dell' anima con sè stessa.

Il senso intimo ed i sensi esterni hanno uguale autorità, onde il materialismo e l'idealismo sono ugualmente assurdi.

LIX. — *Romanzieri e romanzi.*

Siccome la storia del mondo fisico, quella del mondo sociale e delle azioni degli uomi(ni) ha i suoi *romanzieri* e i suoi *romanzi,* lo stesso succede riguardo a quella del mondo spirituale, Dio, l'anima e le sue operazioni.

Il bisogno di questi romanzi deriva dall'imperfezione della storia, di cui non possiamo conoscere che alcune parti assai male tra di loro connesse, e ben lungi da quella perfezione di sistema e da quella *unità,* a cui da un invincibile istinto è la nostr'anima portata, come quella che tende mai sempre a mettere nel mondo esteriore, come soggetto delle sue cognizioni, quel marchio di autentica verità, che ha impresso in sè stessa.

Vi sono adunque dei romanzi metafisici, come dei romanzi politici, fisici e storici.

LX. — *La tendenza dello spirito al mistero.*

Perchè mai lo spirito e il cuore umano sono portati naturalmente al mistero? Non giova il dire che è l'immaginazione, che vi spinge; poichè si tratta di spiegare, perchè l'immaginazione abbia una tal tendenza. Bisogna dunque dire che l'uomo ama il mistero, perchè il mistero altro non è che una verità spettante un ordine superiore a quello della nostra ragione, all'ordine dell'infinito; e che Dio avendoci destinati a tal ordine, come al nostro ultimo fine, noi tendiamo ad esso, benchè corrotti, e ne abbiamo il presentimento. L'amor del mistero altro adunque non è che un presentimento dell'infinito, di un ordine superiore. Attaccati alle cose de' sensi, dalla nostra corruzione, l'amor del mistero, come quello del bello e del bene, veste le forme dell'immaginazione, e crea le favole, le metamorfosi, le mitologie e le altre tutte meravigliose finzioni, che, in materia di religione e di letteratura, devono tener luogo della verità, quando questa non si possiede.

LXI. — *L'antagonismo è naturale nel mondo umano.*

Senza de' protestanti, nota il Villers[1] nel suo discorso sull'influenza della riforma, non sarebbero nati i gesuiti; e

[1] Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther.* Paris, 1804.

senza de' gesuiti non sarebbero nati i giansenisti. L' antagonismo naturale all' uomo, e il cui principio regna in tutto l'ordine della natura, ove acquista il nome di legge del contrasto, fa sì che, posta una sola instituzione, molte altre ne provengano per farle opposizione.

LXII. — *Le profezie.*

Rousseau sostiene, che la profezia non è una dimostrazione rigorosa, perchè non è assolutamente impossibile, che si avveri una predizion fatta a caso; ma se un tal sofisma sarebbe comportabile in un ateo, non si sa comprendere in bocca ad un deista. Un deista, che riconosce un Dio come autore della natura, perchè vede non potersi attribuire al caso lo spettacolo di ordine che ci lampeggia, come potrà attribuire al caso medesimo l'armonia delle predizioni profetiche cogli eventi, che le arrivarono? Non sono queste poche, vaghe od isolate, ve ne ha una folla e molte chiare, precise e nelle particolarità maravigliosamente circostanziate; e se il caso è impossibile moralmente a spiegare il concorso dell' ordine nella natura, impossibilità morale non minore v' ha che al caso si attribuisca l' occhio profetico, al caso cui si nega l' ordin del mondo. La possibilità metafisica, che allega Rousseau, del contrario, dee, se ha qualche valore, darla vinta al deista, che nega l'esistenza di Dio. Le oscurità, le apparenti anomalie e contraddizioni, che in alcuna profezia s'incontrano, non sono nè in numero, nè in forza maggiori dei misteri, delle anomalie, dei mali, degli apparenti disordini, che hanno luogo nell' universo, e che non possono, per uno spirito bennato, indebolire per nulla l'ordine evidente, che ci lampeggia.

LXIII. — *Il pianto e il riso.*

L'uomo vede le cose sotto due aspetti, proprî di lui, il serio e il giocoso, il tragico ed il comico, onde il pianto ed il riso sono sue prerogative. Tutta la natura, e specialmente il mondo sociale, veste queste due forme al cospetto dell'uomo, e di qui deriva pure la gran divisione della letteratura drammatica, il cui soggetto generale è la società in tragedia e commedia. Bisogna però distinguere il riso di gioia dal riso

di satira e di burla, che costituisce la nuova commedia, e che è un effetto della degenerazione.

Il riso della gioia si oppone al dolore, ma non al serio. Ogni affetto, ogni sentimento nobile ha per compagna la verità.

Il dolore morale ed il pianto, che n'è l'espressione, e il linguaggio, sono proprî dell'uomo. Una prerogativa sì infelice costituisce pure il sublime; e l'eccesso della doglia morale costituisce il più bello degl' ideali.

LXIV. — *La metafisica e la realtà.*

I metafisici, perdendo il mondo reale di vista, e vivendo in un mondo al tutto ideale, quello da questo misurano e le scienze fisiche (della natura) dai metafisici concetti. Incredibili errori quindi ne procedono; e sopra tutto si corrompe il criterio morale, il tatto sano delle cose del mondo, il buon gusto, il buon senso, ec., e a poco a poco si pone l'anima in uno stato che, rispetto al mondo reale, si può chiamare di follia. Così, p. es., il metafisico, dietro la sua idea del possibile matematico, possibile reputa tutto quello, che non involve evidente contraddizione, quasi che non vi sia, oltre a questa, un'impossibilità di un altr'ordine, e nel suo genere non meno forte, vale a dir la morale. Infiniti sofismi degl'increduli contro la religione sono fondati su questi falsi principi: potrebb'essere, dicono essi, che il mondo procedesse dal caso, che il cristianesimo fosse pure opera del caso, e per caso avesse l'aspetto di verità, quantunque fosse errore, ec. Se ben si osserva, una gran parte delle obbiezioni de' miscredenti sono tali, che l'analogia, l'induzione basta per confutarli. Per essere incredulo bisogna abbandonare un tal metodo, che ha ottenuto la sanzione del gran Verulamio.

LXV. — *L'ingegno umano è perfettibile.*

Un sol colpo d'occhio, gittato sulla letteratura, basterebbe per far vedere che l'ingegno umano è perfettibile. Gli antichi non conoscevano quel patetico profondo del cuore, che comincia a farsi sentire in Virgilio, che nei grandi poeti moderni Dante, il Tasso, Racine, Voltaire, Shakespeare, Goethe ha ottenuta la sua perfezione. Se questa scienza poetica del cuore umano sia un

effetto del cristianesimo, come alcuni s' immaginarono, è un'altra quistione a parte; ma quello che è certo si è, che anche il cristianesimo si dee, dall'occhio puramente umano, risguardare come un gran perfezionamento umano; e il cristiano lo guarda come un perfezionamento sovrumano, che produsse, colla sua generale e multiforme influenza, mille umani perfezionamenti.

LXVI. — *Argomento valido sul libero arbitrio.*

L'idea del libero arbitrio è, in tutti gli uomini di tutti i tempi, idea misteriosa, come quella di Dio, che non si sa spiegare, e che pare oscurarsi, quando si vuol penetrarla, ma che limpida e chiara più del Sole si manifesta anche al fanciullo ed all'uomo semplice e rozzo. Convien dunque dire, o che il libero arbitrio realmente esiste, o che l'idea di esso è una chimera, lo che è assurdo o inesplicabile. Questo argomento non è dei men forti, che si possano fare contro i fatalisti, come contro gli atei; ma ha forse ancor più forza per difendere la libertà, che l'esistenza di Dio.

LXVII. — *La lingua tedesca è una delle più filosofiche.*

La lingua tedesca è una delle più filosofiche; poichè i nomi ci rispondono alle idee, e quasi ogni idea complessa ha un vocabolo complesso per esprimerla.

Il futuro nei verbi ci è formato coll'ausiliare *werden divenire;* e filosoficamente: poichè il tempo futuro esprime qualche cosa *che non è ancora,* ma che *sarà,* cioè che *diventerà.* Così quella nazione, nel cui seno fu, meglio che altrove, analizzato il misterioso fenomeno del tempo, ne dà un' idea profonda nella stessa sua lingua, e indica col verbo *divenire,* di cui valsi per formare il futuro, che il tempo è formato dalle *mutazioni,* per cui diventa ciò che dianzi *non era.*

LXVIII. — *La politica del Rousseau.*

La politica del Rousseau come il suo sistema d'educazione deon necessariamente esser falsi, poichè poggiano su di una base falsa, qual si è l'insociabilità naturale dell'uomo. Scritto

che ebbe quel filosofo il suo *Discorso sull'ineguaglianza,* in cui demolì la società da capo a fondo, e chiamò l'uomo, che riflette, un animal depravato, vi edificò sopra la sua politica, la sua pedagogia e il suo sistema teologico, e ne adattò la natura a quella della pietra fondamentale su di cui gli collocava. In politica, infatti, dopo aver supposto l'uomo per natura insociale, dee fondare la società su di un libero civile contratto; in pedagogia dee sovvertire i principî dell'autorità paterna e del governo della famiglia, subordinato a quello della città e dello Stato, ed educare il suo alunno a uno stato d'isolamento e d'indipendenza; in religione, finalmente, dee rigettare onninamente il principio dell'autorità, che, essendo un risultato della società umana, cade col cader di questa, e abbracciare esclusivamente il dettame della individual ragione. Ecco il deismo filosofico, di cui Rousseau è meritamente il perfezionatore, poichè lo fondò sulla vera sua base, e lo corredò di un armonizzante politica e pedagogia. Questo è l'unico aspetto, sotto di cui considerate, le opere del ginevrino filosofo fanno tutte insieme un corpo, le di cui parti sono insieme in una qualche armonia. Se si osservano sotto un altro punto di vista, non se ne sa comprendere nè il senso, nè l'unione, ed è per questo che ne furon portati sì spesso tanti contraddittorî giudizi. Per ben intenderle bisogna premettere il *Discorso sull'ineguaglianza,* che ne è la chiave di tutti; e così, posto per base che lo stato naturale dell'uomo è l'opposto dello stato sociale (fuori del quale non v'ha, nè vi può essere società o religione, per confessione dello stesso Rousseau) ne siegue, che Rousseau, per essere conseguente a sè stesso, dovette, direi così, contraddirsi, e inventare un contratto sociale che conduce alla distruzione di ogni società, alla perfetta anarchia: un deismo e una religione, che conducono all'ateismo e all'empietà, una morale (quella della *Nuova Eloisa*) che conduce al libertinaggio (e Rousseau stesso il confessa), un'educazione che mena all'ineducazione totale. Ecco come Rousseau può essere conseguente a sè stesso; e un tal punto di vista può spandere luce su molti luoghi delle sue opere, e spiegare le contraddizioni, che vi si tengono dietro a ogni pagina. L'unico suo scritto, che formi cogli altri un'assoluta anomalia, si è la sua *Lettera contro gli spettacoli,* la qual però, quantunque sostenga una tesi giusta, non evita però bene spesso i sofismi, e fu forse

dettata (il cervello di Rousseau permette di congetturarlo) più dall'antagonismo, che professava con una setta di filosofi, che avevano però in sostanza il medesimo scopo, dal suo furore per le singolarità, e un affettato cinismo, e dalla direzione che avea preso il suo spirito nel *Discorso contro le arti e le scienze,* che dall'amore del vero.

Per uno spirito bennato non farebbe perciò d'uopo di spender gran tempo nel confutare Rousseau; ma, provata una cosa facile a provarsi, cioè che il suo sistema è fondato sull'evidente errore dell'insociabilità umana, il tutto sarebbe fornito.

LXIX. — *La politica, la metafisica e la morale del Kant.*

Kant è nella sua politica, com' è nella sua metafisica. L' Haller nella sua grande *Restaurazione* di quella scienza osserva, che vuole, come politico, contentare tutti i partigiani dei più opposti sistemi, e perciò appunto non contenta nessuno: lo stesso è di Kant come metafisico. Come politico unisce i principî di Hobbes (anzi li esagera, come ha osservato il detto Haller) a quelli di Rousseau, il despotismo alla licenza; come metafisico congiunge il sistema di Locke, anzi il sistema dell'esperienza ancor più empirizzata (poichè ha accusato Locke di aprir troppo il varco all' illusione) all' idealismo più esagerato (poichè fu da' suoi seguaci esteso persino all' Io pensante), il dogmatismo più assoluto al pirronismo più eccessivo.

Dotto fuormisura, perito nella storia di tutti gli umani pensieri, fornito di alto ingegno, di vasta comprensione di mente e di profonda vigoria di riflessione sintetica nel raccozzare insieme le antiche idee, e cercare per mezzo di esse delle nuove viste dell'universo, Kant ebbe la mania di riformare le scienze, che toccava, e di riformarle da genio alemanno, cioè riducendole tutte a qualche concetto primitivo della ragione, sottoponendo i dettami de' sensi e dell' esperienza a quelli dell'anima legislatrice. Penetrato, ciò nulla ostante, della importanza delle umane scoperte, della vastità della scienza, e della riunione di più svariati raggi di essa in un centro medesimo, mosso fors'anche da una certa mania di tirare a sè tutti i saggi e tutte le scuole in qualità di riformatore, egli volle nulla distruggere, niente affatto negare, ma ordire dei tali sistemi, in cui tutto quanto fu ideato da umana mente,

quantunque pieno di contrarietà o di opposizioni, potesse entrare e formare un tutto armonico, come entrano nell' universo e ne costituiscono l'ordine e l'armonia le più opposte forze e la più palpabile dissonanza.

Questo è forse lo spirito delle opere, che ha composto nell'ultimo periodo della sua vita, che tutte le più o meno partecipano dell' indole, e vestono le forme della sua metafisica, e può servire di chiave per comprenderle a fondo. Malgrado però questi suoi nuovi e originali concepimenti, egli subì l' influsso del secol suo. La filosofia francese del secolo XVIII, sì politica che religiosa, passò in Alemagna, conservando la propria sostanza, subendo però le modificazioni che le diversità del clima, dei costumi, del genio nazionale dovean produrre. La metafisica di Kant, checchè si fosse delle sue splendide promesse e de' suoi pretesi fini, dovette riuscire all'ateismo, come la sua politica non ostante le massime di Hobbes, che vi sono ancora, se ciò può essere, esagerate, riuscì alla licenza. Kant avea bel fare, quando un uomo rigetta il giogo dell'autorità, e si abbandona al suo senso privato, e a' suoi raziocinî, il suo secolo lo trasporta, l'autorità sola può mettere un argine alle mutazioni, che il torrente del tempo produce nell'aura morale, che attornia gli individui e le nazioni, e rendere un' anima talvolta straniera al secolo in cui vive.

La religione e la morale di Kant sono come la sua politica e la sua metafisica. La metafisica gli ha insegnato la differenza che passa tra realtà ed idea, e su questa differenza essenziale egli fonda tutte le altre scienze. Egli è buon cristiano, anzi cattolico, ma il suo Cristo e la sua Chiesa sono solo in idea, e nel mentre che egli dà il campo dell'ideale all'uom religioso, lascia quello del reale all'incredulo. La sua morale (che è quello che ha di meglio) dà una grande idea della virtù, ma, ove non le sa dar altro appoggio, potrebbe forse anche accoppiarsi al più smoderato libertinaggio. La sua politica, dopo aver concesso delle grandi verità intorno a quello che esiste, conchiude col rivolgersi a uno stato ideale futuro, e a persuaderne l'effettuazione. La sua metafisica finalmente ammette l'esperienza, come un fenomeno, ma quando cerca la realtà non trova altro che l'idea.

LXX. — *L'educazione deve essere fondata sulla religione.*

L'educazione dee essere fondata sulla religione, mirando quella a de' fini, che solo questa può ottenere. Quella infatti ricerca: 1° una cognizione perfetta del cuore umano, e dei mezzi per soggiogarlo; 2° uno stato dell' umana natura qual è, e quale dovrebbe essere; 3° un' influenza diretta sulle forze dell'anima e sulle sue passioni; 4° una serie di rimedì atti a tutto questo operare. Ora la religione è la sola che dia tutto questo; poichè sola dà la scienza del cuore, migliore di ogni altra che aver si possa; e nei dogmi suoi principali (come p. e. il Paradiso e l' Inferno) svela tutte le molle del cuore umano, e l' istinto ingenito della felicità, meglio di quello che farlo potrebbe ogni analisi filosofica; sola ci dice qual sia lo stato della nostra natura, com'è corrotto, in che consiste la sua corruzione, qual esser debba il suo rigeneramento, come ci si possa pervenire ec.; sola può operare sul cuore umano, e il linguaggio della religione, e non quello della filosofia può influire sul rettificamento e sull'educazione dell'azion morale; sola finalmente ci dà non uno sterile ideale di perfezione, ma porge tutti i mezzi per arrivarci.

L' opinione di Rousseau che non si debba parlare al fanciullo della divinità non solo conduce all'ateismo, ma non si sa comprendere come abbia potuto cader in mente a uomo non ateista. Poichè, se la prima ad inculcare nelle menti umane dee essere ella quella idea, da cui ogni ordine deriva, senza di cui non vibra virtù, che forma il bello estetico delle arti e della letteratura, nonchè il morale, come lo stesso fondamento e l' ultimo risultato della scienza e dell'azione, dalla quale dipende il piacer della vita, il conforto ne' mali, la dolcezza in morte, e ogni bella prospettiva dell'avvenire, come mai non dovrà essere ella la prima da inculcarsi nello spirito e nel cuore umano, quando si sviluppa alla vita, e comincia ad avere il sentore della moralità e della ragione? Non è egli il Sole corporeo il primo oggetto che ferisce gli occhi, allegra i sensi del fanciullo appena nato, e non dee essere il Sol morale a rallegrare il nascente cuore e la nascente ragione? La pretesa impossibilità, che ha un fanciullo, di avere l' idea di Dio, è quella che condusse Rousseau in errore, ma ella

non potea che cadere in capo a un deista, il quale non ammette altro Dio, che quello a cui ogni individuo è giunto colla forza della sua sola ragione. Ma se questo fosse l' unico mezzo di conoscere Iddio, la maggior parte degli uomini riuscirebbero o atei, o ben mal fermi deisti, e se l' autorità è necessaria, perchè non potrà ella dar un sì nobile e sì importante insegnamento alla nascente ragione dell' uomo? Rousseau ne la crede incapace; ma oltrechè l'esperienza ci si oppone, per pensare sì fattamente bisogna conoscere ben poco la natura dell'animo umano, il suo bisogno di Dio, che ne è come il naturale elemento, e come verso questo suo centro più che verso ogni altra cosa tutte le forze di quello tendono.

LXXI. — *Riforma germanica e rivoluzione francese.*

La riforma fu la rivoluzione dell' ordine religioso; la rivoluzione fu la riforma dell' ordine politico. La riforma dovette naturalmente precedere la rivoluzione, perchè questa senza quella non si sarebbe potuta effettuare, perchè l' autorità della religione è la più grande di tutte, quella che contiene sotto di sè, e domina su tutte le altre, e i suoi interessi sono i più radicati nello spirito umano, e i più opposti alle umane passioni. Si dovette perciò attentar prima contro la Chiesa che contro i governi, prima contro la religione che contro la società, prima contro la grazia che contro la natura, prima contro la sana teologia che contro la sana politica. La riforma dovette nascere e aver luogo soprattutto nell' Alemagna, come quella che è la patria del pensiero nell' Europa moderna, e che dovea perciò dar ricetto alla rivoluzione del pensiero, qual si fu la riforma religiosa. La rivoluzione dovette aver luogo soprattutto in Francia, in cui si vive principalmente nell'esteriore, e che è la patria dell'azione, meritamente perciò il ricettacolo più acconcio alla riforma dell' azione, qual si fu la rivoluzione politica.

LXXII. — *Caratteri e influssi della scuola filosofica napoletana.*

Havvi, in materia di filosofia, una scuola di un genio particolare, che si potrebbe chiamare la scuola napoletana. Il suo capo è il gran Vico, il Dante della filosofia, e dietro a lui

stanno Mario Pagano, Genovesi, Filangeri ecc., a cui si può anche aggiunger Cardano e Bruno, i quali forse più degli altri portano l'impronta del carattere napolitano. Bianchini si può, forse, riferire a questa scuola, come pure Ugo Foscolo. Essa fu traspiantata in Francia sopra tutti dal Dupuis e dal Volney. Il suo carattere consiste nell'accoppiamento della metafisica, della storia, dell' archeologia e della politica. Questi filosofi hanno per iscopo di ricercare le nozioni metafisiche e politiche, di trattar le più importanti quistioni di queste scienze sotto un aspetto storico ad un tempo e razionale. Essi consultano la storia, ma non già empiricamente e nei secoli più conosciuti, ma, trasportandosi nei tenebrosi tempi della più remota indefinita antichità, nelle epoche mitiche degli eventi umani, cercano di metterli in luce. La loro esperienza pertanto non è quella delle altre scuole. È un' esperienza di monumenti, di simboli, di antichità; le lingue madri e le rovine dell'arte romana sono i silenziosi e taciti monumenti, che consultano, da cui vogliono come *a priori* dedurre la storia di ciò che ebbe luogo. Essi si formano pertanto un ideale o platonico o epicureo (Vico come religioso seguì Platone, Pagano Dupuis, Volney il caosismo di Epicuro) col quale travestono, e completano le imperfettissime nozioni, che su quelle materie può dare l' archeologia. L' idealismo pertanto e l'ipotetica vestono nelle loro mani una nuova forma.

Napoli è la zona torrida dell' Europa. Essa è l' Alemagna del Sud; e i due eccessi de' climi, considerati nelle loro relazioni alla letteratura, presentano delle grandi analogie tra Napoli e l'Alemagna. Nell'uno e nell'altro ci ha un'erudizione infatigabile, unita allo spirito di un'ideal metafisica, e si ama nelle cose di fatto di abbandonar la certezza, di combattere la tradizione e di fondarsi sulle congetture: tal è la critica archeologica di quelle due nazioni.

I politici napoletani hanno per base del loro sistema lo stabilimento artefatto e fittizio della società e di tutti i suoi elementi, quali sono le lingue, le religioni, i governi, ec. Questo è l'errore fondamentale del sistema, da cui derivano tutti gli altri, e che ha reso la sua dottrina favorevole alle conseguenze irreligiose di molti suoi partigiani.

LXXIII. — *L'abuso dell'acume nella filosofia.*

Nei tempi andati si abusò dell'acume in filosofia, si assottigliarono talmente le idee, che questa scienza non divenne che un mucchio di sottigliezze speculative; al presente pare che molti spiriti pendano verso un eccesso contrario, e s'introduce una scolastica di affetti, invece di una scolastica d'idee, chè si vogliano suddividere troppo i sentimenti, e dar negli eccessi delle sottigliezze sentimentali. Una donna illustre (la signora De Staël) non va esente da questi difetti; piena d'idee originali e di vivi sentimenti, pare che abbia raccolta tutta la finezza e la spiritualità del suo sesso, per afferrare sino alle più impercettibili tinte del sentimento, come già facevano gli scolastici riguardo alle idee. Il talento è ottimo e raro, come raro era quello di un Duns Scoto; il genere in cui spazia è forse migliore e più solido, ma ciò nonostante bisogna guardarsi dall'abuso.

LXXIV. — *Il barone d' Holbach.*

Il preteso Mirabeau, ovvero Holbach, nel *Sistema della natura* predica l'immoralismo e il fatalismo. Io gli chiederei, se la virtù del Vangelo non sarebbe meglio della immoralità di Petronio? Dovrà concederlo; ma crederà di sbrigarsi col dire che, non essendo gli uomini liberi, è inutile il loro predicar la virtù. Ma io gli soggiungerei: — Non dite voi che gli uomini sono mossi ad agire, condotti da motivi più forti? Non confessate voi che questa forza dei motivi dipende da mille circostanze, e che p. es. un raziocinio, letto in un libro, potrà spingere ad un'azione, che altrimenti non si sarebbe fatta? Non iscrivete voi per rinforzare in altri i motivi, che gli deono far camminare sulle tracce della vostra filosofia? Ora perchè non iscrivere, invece, dei libri di morale evangelica, che, certamente, a chi gli leggesse dovrebbero far emettere delle azioni morali? — Non vi ha qui altra risposta che darne possa l'autor del *Sistema della natura,* se non che essere egli stato da quel fanatismo, che pratica, spinto a scrivere quel volume, con quelle stesse dottrine, che ci manifesta, ma il buon senso gli impedirà di dirlo, e bisogna esser caduti nella demenza per poter contemplar l'universo sotto di un tale aspetto.

LXXV. — *Contrasti nella filosofia del secolo XVIII.*

Egli è uno dei contrasti da notarsi, nella pretesa filosofia del sec. XVIII, che mentre da un lato annichila ogni dipendenza politica, e proclama piena politica libertà, distrugge assolutamente il libero arbitrio, e introduce il più assoluto dispotismo e la più orribile schiavitù nel campo della morale. Tale è il sistema della natura dell'Holbach e altri mille di simil conio. Qual de' due sistemi è preferibile? quello che annienta la virtù per predicar la licenza o quello che conserva l'ordine sociale per mantener la virtù? Questo contrasto è compagno di quello degli stessi filosofi, che disdicono il diritto di morte alla pubblica società sul malfattore, e lo concedono al privato individuo.

LXXVI. — *La teoria cattolica del libero arbitrio.*

La fede cattolica c'insegna che il libero arbitrio non è estinto nell'uomo, ma non è nè meno perfetto; *non extinctum, sed imminutum,* come dice il Concilio di Trento. Questa dottrina, oltre al sublime pregio di esser rivelata, ha quello di esser eminentemente filosofica, come quella che coll'insegnarci da un lato che non è estinta la libertà, conserva intatto uno degli essenziali requisiti per l'ordine morale, col dirci dall'altro che è diminuito, umilia lo spirito umano, gl'incute una certa diffidenza, fondamento dell'ordin morale, e prepara il dogma della grazia medicinale, che senza l'indebolimento del libero arbitrio non potrebbe aver luogo. Inoltre conciliasi con questo dogma l'esperienza con seco stessa e il senso intimo coll'intimo senso; poichè questo e quella da un lato ci rivelano che l'uomo è moralmente libero, dall'altro che è dipendente dall'uno che comanda alle sue azioni, dall'altra che è tiranneggiata dalle esterne impressioni, e che v'ha nel mondo più di un genere di schiavitù, che opprime la volontà umana: contraddizione apparente, che diede origine ai più contraddittori sistemi, al pelagianismo e al fatalismo antico e moderno. Fra i gentili stessi i filosofi, che ammettevano la libertà, la faceano così perfetta e indipendente, che derogavano all'umiltà dell'uomo verso i suoi simili e il suo Creatore; quelli

che abbandonavano quest'opinione cadeano nell'opposto, cioè in un assoluto *determinismo*. Così i moderni Mirabeau, Collins, Elvezio, Lamettrie fanno dell'uomo una macchina dipendente dalle forze esteriori; Rousseau, Kant, Fichte estollono tanto la libertà, che l'uomo diventa un Dio, e quest'ultimo immaginò persino che il libero arbitrio è il creatore dell'universo. Questi opposti assurdi, che vengono abbracciati ora l'uno ora l'altro, secondo il lato da cui si osserva la cosa, sono inevitabili all'uomo abbandonato alla propria ragione.

LXXVII. — *La storia del pensiero e dell'azione umana.*

La *Storia del pensiero umano* è un'opera così vasta, che al presente se ne può soltanto concepire una remota possibilità.

Ad essa pure, come al loro scopo, deono esser indirizzati tutti i parziali lavori, che si fanno in tal materia presentemente, quali sono le storie dei varî generi di letteratura, delle belle arti, delle diverse scienze, ec.

Lo stesso si dica della *Storia dell'azione,* la quale è però già più a buon termine della prima, tanto più ch'ella era già cognita agli antichi, i quali ne hanno in alcune parti de' modelli; laddove la storia del pensiero era ignota agli antichi, e segna il suo principio non molti secoli sono; giacchè non si deono confonder con essa le notizie leggere, staccate e imperfette che alcuni antichi ci lasciarono degli scienziati, delle loro scoperte e sistemi.

LXXVIII. — *Disegno di una storia della filosofia.*

Piano di una Storia della filosofia (la quale è la più nobile, la più vasta e la più importante parte della Storia del pensiero):

1ª Parte. Storia della filosofia delle nazioni. Questa filosofia è in parte figlia della tradizione primitiva, in parte figlia delle instituzioni religiose positive, in parte figlia delle instituzioni civili e delle insinuazioni dei legislatori, in parte finalmente figlia dell'ignoranza, unita alla superstizione e all'immaginazione.

2ª Parte. Storia della filosofia dei filosofi di professione.

3ª Parte. Storia della filosofia dei letterati ed artisti (poeti, oratori, storici, pittori, scultori, musici, ec.). Sarebbe una bella

cosa il vedere descritta la filosofia dei sommi ingegni della letteratura e dell'arte, degli Omeri, degli Esiodi, dei Sofocli, degli Eschili, degli Euripidi, degli Aristofani, degli Esopi, dei Demosteni, dei Virgili, degli Orazi, dei Lucani, dei Giovenali, dei Tucididi, dei Polibi, dei Sallustì, dei Taciti, dei Plini, dei Danti, dei Petrarca, degli Ariosti, degli Alfieri, dei Shakespeare, dei Cervantes, dei Camoens, dei Milton, dei Lopez, dei Calderon, dei Corneille, dei Racine, dei Goethe, degli Schiller, degli Ossian, dei Klopstock, dei Fidia, degli Apelli, dei Michelangeli, dei Raffaelli, dei Canova, dei Rossini, dei Garrick, dei Lekain, dei Talma, ec.

Si potrebbe pure aggiungere la filosofia degli eroi dell'azione: degli Alessandri, degli Epaminonda, degli Aristidi, dei Temistocli, degli Alcibiadi, dei Scipioni, dei Romoli, dei Cesari, dei Traiani, dei Costantini, dei Condè, dei Carlomagni, dei Carlo XII, dei Pietro I, dei Sisto V, dei Bonaparte, ec.

Infatti la letteratura e l'azione hanno una grande affinità colla filosofia.

I grandi ingegni, nel campo dell'azione, non ponno a meno di non occuparsi, qualche momento, delle quistioni importanti e sublimi dell'alta filosofia. La vastità dell'ingegno sopperisce in essi al difetto del tempo e dell'educazione. L'O'meara ci riferisce alcuni discorsetti di Napoleone a S. Elena, che contengono de' germi di sistemi filosofici.[1] Tutto quello che è grande ha delle affinità con quello che è grande.

Questa connessione colla filosofia è soprattutto sensibile nelle opere de' poeti. Queste si avvicinano, per l'arte loro e per il metodo sintetico, che adoperano, grandemente ai trattatori dell'alta filosofia. Oltredichè i soggetti di questa non entrano meno nella poesia.

I cori negli antichi tragici erano i luoghi, in cui il filosofo sottentrava al poeta. De' veri poemetti didascalici. Appo i moderni la filosofia è meglio mista e immedesimata colla poesia e coll'azione. I cori erano ancora un effetto dei principì dell'arte.

La filosofia de' poeti partecipa di quella delle nazioni, e di quella de' filosofi; è un *quid medium* tra l'una e l'altra. Il poeta si vale delle finzioni, che formano la filosofia popolare, ma ci porta bene spesso lo spirito dei filosofi delle sue età.

---

[1] O'meara, *Napoléon en exile*, trad. Collet. Paris, 1822.

LXXIX. — *Giudizi contraddittorî su G. G. Rousseau.*

Rousseau, dice Luigi Haller, è il più meschino di tutti i sofisti. Egli produsse la dialettica più potente che abbia mai immaginato cervello umano, dice il De Pradt.[1] L'uno e l'altro hanno ragione. La dialettica del Rousseau consiste nel suo stile e nel suo discorso, che è in verità forte, seducente, maestrevolmente architettato; ma tolto questo, e ridotte le opere di questo filosofo al secco e nudo contenuto, niente havvi di più miserabile. È difficile il leggere la prima volta Rousseau, e non esserne colpito; e questo è effetto della dicitura; è difficile il leggerlo la seconda, senza riconoscere il sofista, e questo palesa la povertà del contenuto. L'Haller e il Pradt lessero Rousseau diversamente: l'uno lo lesse da scienziato, che non bada alle parole, ma solo alle cose e alla ragione; l'altro lo lesse da letterato, che bada più alla forma che alla materia.

LXXX. — *La Chiesa cattolica e le eresie.*

Se l'eresia di Noeto e di Sabellio non ebbe tanta voga, come quella di Ario, se ne dee cercare la causa nelle diverse circostanze in cui fiorirono l'una e l'altra. Prasea, Noeto, Sabellio, Paolo di Samosata vissero, e disseminarono i loro errori, mentre la Chiesa era ancora soggetta agli ennici imperatori, e minacciata ad ogni istante da nuove persecuzioni; ognun vede che, in tali frangenti, l'eresia non potea ancora avere tutta quella libertà per propagarsi, e far romore nel mondo, che ebbe poscia ai tempi di Ario, e dopo la di lui morte, quando divenuta la cattolica religione la dominante religione, e resa libera la Chiesa, poterono coll'aiuto della pace esterna fomentare vie più gli spiriti, e fu dato agio alla ragione, prosciolta da ogni timore, di combattere con tutte le sue forze la fede.

Il manicheismo nato nella Persia si disseminò sino all'estremità dell'Occidente, e durò trasformandosi in mille guise sino ai tempi moderni. Come mai un'eresia sì assurda potè avere questa prerogativa su tutte le altre eresie? Si può anzi dire, che ella è antica quanto la Chiesa apostolica; poichè Manete

[1] Haller, *Restauration de la science du gouvernement.* Paris, 1820.— De Pradt, *De l'état de la culture en France.* Paris, 1802.

non fece che rimettere in piedi l'error di Marcione, che travagliò la Chiesa sino dal tempo degli Apostoli. Per ispiegare un tal fenomeno, oltre a molte altre concorrenti cagioni, e a molte seduzioni, che, come osserva il Bossuet, sono un carattere di quell'eresia, non si ha che a legger Bayle, e riascendere nella storia della filosofia sino a Zoroastro, per veder che il sistema dei due principî, è molto abbagliante per la ragione, e quantunque assurdo nella sostanza, ove si prescinda da ciò, sì atto a spiegare i fenomeni dell'universo, che non è meraviglia se lo spirito umano ne fu spesso abbagliato e sedotto. Il manicheismo era pertanto, da questa parte, un sistema di filosofia, e dovette a tal suo carattere in gran parte la sua funesta propagazione.

LXXXI. — *La critica biblica.*

Una gran prova della cecità, e degli assurdi antifilosofici, in cui getta lo spirito d'irreligione, si è il sistema del Dupuis[1] e del Volney intorno alle prove storiche del cristianesimo.

Si può dimostrare ad evidenza, che i principî di que' due scrittori, e di alcuni altri più moderni, escogitati per gittare a terra la verità storica della Bibbia e del Vangelo, distruggono la verità di ogni storia e tutta la certezza morale.

Non solo que' due scrittori emisero de' principî, che a ciò conducono; ma dedussero essi medesimi alcune di queste conseguenze, e non si ha che a generalizzarli, secondo la forza de' principî, per mostrarne tutta l'assurdità.

Il delirio dello spirito pseudofilosofico non giunse mai così al colmo. Kant e i suoi seguaci, per una parte, distruggono il senso intimo e ogni certezza metafisica; sovvertono tutta la storia interiore. Dupuis, Volney, per l'altra, annientano la certezza storica e tutta la storia esteriore. Che rimarrà d'intatto al mondo dopo gli enormi traviamenti di questi ingegni e de' prodigi sì grandi di stravaganze e di errore?

Sarebbe utile lo spiegare e mettere in luce i principî e le conseguenze di tali mostruosi sistemi di Kant ec. per una parte, di Dupuis ec. per l'altra, da cui, uniti insieme, è sovvertito tutto lo scibile umano.

---

[1] Dupuis, *Origines de tous les cultes.* Paris, 1795. — Volney, *Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires.* Paris, 1791.

LXXXII. — *Il fatalismo e la libertà umana.*

Non si potrà mai vittoriosamente confutare il fatalismo, finchè non si riconoscerà la verità di tal sistema riguardo a molte azioni umane. Non è la sola follia, nel senso in cui viene comunemente intesa, che tolga la libertà delle azioni umane; ve n'ha un'altra, la qual si accoppia al senno, e che regna in gran parte fra gli uomini, che basta a menomarci grandemente, e persino talvolta a torre la moralità delle umane operazioni. Quel medesimo senso intimo, che avvisa gli uomini della loro libertà in alcune azioni, gli avverte, in altre, della necessità, che gli conduce. Egli è riguardo a queste azioni necessitate, che la Scrittura mostraci l'Ente supremo avente (in) mano il cor degli uomini, che inclina dovunque gli piace; e per mezzo di un tal fatalismo si può conciliare l'ordine della provvidenza di Dio con quello delle azioni umane.

La libertà è una forza limitata, alla quale si oppongono molte altre forze contrarie, esistenti pure nell'uomo. La libertà è una forza illuminata ed attiva, tiene il più alto luogo nelle umane potenze, e ravvicina l'uomo al suo Creatore; tutte le altre forze, che sono nell'uomo, pertengono ad un ordine inferiore, sono cieche e determinate in fine in fine da una forza esteriore: la libertà sola, che è il centro dell'anima e fors'anche ne costituisce l'essenza, esiste da per sè stessa e da per sè stessa agisce, e si muove. Quando la forza della libertà supera le altre forze, ella può esercitarsi; quando ella è minore, queste ottengono il regno, si combattono tra di esse, e la superiore vince le altre. In questo caso l'uomo non è più nel più alto grado dell'ordine morale, ma è abbassato a un meccanismo, più o meno elevato, ma incapace sempre di produrre una morale imputabilità. Goethe nel Werter parlando del suicidio tocca questa teoria della libertà morale.

Questa dottrina sarà riconosciuta per incontestabile, quando nei fenomeni morali sarà pienamente e universalmente osservato il vero metodo di considerarli, quello dell'esperienza interiore. Il determinismo poi nella pratica, quali azioni sieno veramente libere, e quali no, è un'altra questione, che difficilmente può sciogliersi, avendo luogo bene spesso nella fisica dell'anima (metafisica psicologica) quello che succede d'assai

nella fisica de' corpi, quando non si può per ogni parte analizzare un fenomeno, e mancano i mezzi di conoscerne onninamente lo stato.

LXXXIII. — *La tolleranza religiosa.*

I governi deono ammettere una sola religione come religione dello Stato, cioè la religion naturale. Dio, l'immortalità e il libero arbitrio: ecco tre dogmi che si trovano in tutte le religioni positive, e che deono essere difesi e professati pubblicamente da ogni governo. I culti positivi deono tutti essere ugualmente ammessi con piena libertà.

La religione cristiana fu la sola non tollerata dai Romani, perchè la sola non tollerante; onde il principio medesimo della tolleranza dovette condurre i Romani ad essere intolleranti verso di essa.

L'intolleranza religiosa del cristianesimo era però necessaria, acciocchè questa religione potesse entrare nel fondo dei cuori umani, e produrvi quell'incivilimento, che vi produsse. La tolleranza veramente filosofica dee perciò tollerare anche i culti intolleranti l'intolleranza religiosa, ma impedir che in alcuna maniera tale intolleranza religiosa si faccia civile.

LXXXIV. — *Le grandi età della storia del mondo.*

Tre età si dividono il mondo: 1° l'età delle colonie; età primitiva, in cui la società si diffuse, e si conquistarono non le nazioni, ma i paesi, per mezzo dell'*occupazione,* titolo primario della proprietà; 2° l'età delle conquiste civili; età che appartiene all'altra del mondo; quantunque Semiramide, Sesostri abbiano fatte delle grandi conquiste ne' tempi anteriori, nulladimeno l'èra delle conquiste principiò in Alessandro Magno, e ottenne nei Romani il suo più alto grado di forza e di operazione; 3° l'età delle conquiste religiose; Zoroastro non può stare in parallelo con Cristo, anche naturalmente considerato; Cristo è il primo conquistatore religioso, e le missioni cattoliche con le prime conquiste spirituali. Buddo fece lo stesso nell'estremità dell'Oriente. Le conquiste de' Musulmani furono più civili che religiose.

Una quarta età principiò colla riforma; età delle conquiste filosofiche, delle conquiste cioè ottenute non colla forza delle

armi, nè con quella del senso religioso e della fede, ma coll' educazione morale de' popoli, coll' incivi(li)rli, e addestrarli all'esercizio del pensiero, all'amore dell'umanità, o della libertà, al mantenimento dei loro diritti. La stampa è il veicolo principale, l'arma, il missionario di questo genere di conquiste. Questa conquista consiste nello svolgimento delle facoltà intellettuali e morali.

LXXXV. — *Svolgimento del senso religioso in Italia.*

Nell'opera del *Senso religioso* sarebbe acconcio un capitolo intitolato *Del senso religioso in Italia.*

Si considererebbe l'Italia antica e moderna; si mostrerebbero i progressi, che in essa fece il senso religioso, e le vicende che vi patì.

Presentemente si suol isolare l'Italia antica dall' Italia moderna. Non solo gli stranieri, ma gli Italiani medesimi parlano dei Romani antichi come di una nazione al tutto diversa dai Romani moderni, quelli paiono una nazione che non abbia maggiore affinità con questi, di quello che ha la Cina.

Il fatto si è che il medesimo sangue, che scorreva nelle vene ai primi Romani, scorre ancora nelle nostre, e durano ancora in Roma e in tutta Italia i monumenti della romana grandezza. I veri Italiani non dovrebbero così agevolmente lasciarsi rapir l'onore d'essere i discendenti dei signori del mondo.

Egli è vero che l'Italia degenerò dalla sua indole antica, e non pare più quella. Questo infelice paese non serba dell'onore antico che le reliquie, e non ha altro conforto che quello di alcuni suoi scrittori, i quali le vanno ricordando la sua fastosa antichità e le sue moderne miserie in sonetti.

Qual è l'origine di questo degeneramento? Prima cosa che si dee ricercare. Guardiamoci dall'accusarne il cristianesimo, come hanno fatto alcuni scrittori. Se l'Italia moderna non è più l'antica, egli è perchè l'antica, come tutte le altre nazioni, ebbe il suo decadimento, di cui portava in sè medesima i semi, e che fu tanto profondo quanto era stato il suo inalzamento. L'avvilimento d'Italia, dopo la caduta dell'impero romano, è una delle prove della straordinaria grandezza a cui si era inalzata. La mediocrità è la sola che, nelle sue fasi, non presenti

degli eccessi: la Cina, e non Roma, dovea essere stazionaria. Tre sommi ingegni, Machiavelli, Bossuet e Montesquieu, ricercarono la causa del decadimento romano, e lasciarono ben poco a dire dopo di essi in un campo così fecondo. Roma cadde, perchè opera umana; Roma cadde sotto il peso medesimo della sua grandezza, vittima delle sue conquiste, e fu vinta dalla corruzione di un mondo, che avea vinto colla virtù e colle armi. Quando il cristianesimo venne al mondo il caso di Roma era già disperato; Catone e Bruto erano estinti, Augusto regnava, il senato approvava, il popolo applaudiva. Io pertanto, lungi dal vedere nel cristianesimo una delle cause del decadimento romano, vi trovo anzi il mezzo di cui si servì la provvidenza per impedire che la corruzione e le sciagure andassero a un eccesso maggiore, e per dare una faccia novella al mondo conquistato dall'impero romano. Il signor De Chateaubriand nell'ult(imo) capitolo del suo *Genio* agita la questione, che sarebbe avvenuto del mondo se stato non fosse il cristianesimo, e, tolte poche esagerazioni di eloquenza, lo scioglimento che dona è consentaneo alla storia e alla filosofia.

Roma avea ancora un lustro apparente, e quantunque interamente corrotta, nel suo seno conservava ancora l'apparenza di sanità, e promettea anco la durata di qualche secolo, quando il Vangelo cominciò a predicare nel mondo; essa tirò dunque nel suo seno l'Apostolo, che Gesù Cristo avea preposto alla sua Chiesa, stabilendolo come pietra fondamentale di questo maestoso edifizio. Tutto ciò era nell'ordine: succedeva allora al regno dei sentimenti politici di libertà il regno del sentimento religioso; Roma avea diritto di divenir la capitale di questo novello regno, e di comandare il mondo colla religione, come ci avea comandato colle virtù politiche e colla forza delle armi. Il decadimento del regno politico di Roma dovea introdurre un'orribile corruzione, in cui l'incivilimento umano avrebbe fatto naufragio, se la religione non fosse accorsa a sostenerlo; dovea perciò questa stabilir la sua azione centrale nel centro medesimo dell'antica grandezza, che diveniva il centro di quella corruzione cui ella dovea combattere.

Io non amo quei sistemi filosofici, che si compiacciono nel denigrare la provvidenza, o espellendola dal governo delle cose umane, o calunniandone le disposizioni. Senza misurare il diritto del fatto, senza palliare il male o escusarlo, io credo che,

nel gran cammino delle cose umane, si debba piuttosto cercare il bene che il male; questo è disordine, confusione, lotta continua, e ha luogo negli individui; ma la provvidenza si vale di esso pel benessere universale. Quando adunque si contemplan gli eventi in massa, e si parla delle grandi catastrofi si dee sempre nascondere il male, che ci si contiene, interpretarne favorevolmente il complesso, e assicurarsi sull'azion di Dio, che le anella generali della storia dell'uman genere non hanno mai prodotta la dissoluzione.

Mirate la Grecia libera, a cui l'amore delle conquiste non avea arrecato quella prosperità illusoria, che fece la precipua rovina dell'impero romano; mirate Sparta, quella città prodigiosa, miracolo di durata e di legislazione; la decadenza propria delle cose umane l'attinge, ed ella cade in una corruzione sì fatta, che ne cancella il nome dalla storia. Roma per lo contrario sostiene sempre il suo primato, e nei tempi dell'ignoranza e della corruzione è sempre la prima, almeno come meno ignorante e meno corrotta. La Grecia alfine si è risvegliata, e lotta al presente contro una schiavitù di venti secoli; ma contraccambiando una cosa coll'altra, chi ha avuto nella sua decadenza una minor copia di sventure, la patria dei Greci o quella dei Latini? Non anticipiamo sull'avvenire; la Grecia, prima a cadere, sarà forse la prima a risorgere; la profondità della sua caduta ha servito a fare che se ne accorgesse più di un'altra nazione; ma come si vedrà nel seguito l'Italia ha nei suoi mali medesimi dei motivi di conforto e di speranza; e nella stessa sua debolezza delle forze, che mancarono sempre alle andate nazioni. Questo pare un paradosso, ma rimarrà chiaro nel seguito.

Il traslocamento dell'impero a Costantinopoli servì ad imbellettar per un istante il volto pallido dei Greci, e in sostanza ad accelerarne il compiuto disastro, e a prepa(ra)re i colpi dei Musulmani. Per lo contrario, quantunque Roma paresse in apparenza sofferire di quell'evento, esso si può considerare come la sua salute. Una sovranità, che è già un risultato della corruzione di un gran popolo, qual si era quella degli imperatori, è pressochè inutile a dar vigore a una nazione; e una tal sovranità è una grande sciagura per questo, quando la sua presenza impedisce un'altra sovranità di più alto rilievo, perchè acconcia all'indole de' tempi e vegeta e fresca di vita, di

spiegare liberamente la sua energica azione. Tal era la situazione di Roma. Finchè la sede dell' impero era in Roma, ella offuscava colla sua luce la sede del papa, e la confinava nell'ombra. Il gusto che mostravano allora i cristiani imperatori per le quistioni teologiche (segno dell' influenza e della voga e importanza universale, che ebbe in que' tempi barbarici il senso religioso il fenomeno di principi, teologi quasi per eredità, è unico al tutto; la scienza della religione non avea mai avuto un simil rilievo; ella prendea il loco delle lettere e delle umane scienze, e il mondo vide de' sovrani teologi, come negli altri tempi ne vide de' poeti, degli scienziati, de' filosofi, de' letterati) e la mania, che possedevali di giudicare in materia di fede, avrebbe diminuita la potenza anche spirituale dei romani pontefici, i quali non avrebbero avuto maggiori lustri de' patriarchi di Costantinopoli, i quali a vero dire non furono mai altro che i vicari degli imperatori.

Io so, che mi oppongo alle idee generalmente ricevute su questo proposito. La divisione dell'impero e il trasporto della sua sede in Oriente è considerata come una delle cause della barbarie, in cui venne l'Occidente. I barbari, si dice, non saccheggiarono Costantinopoli, ma Roma, non devastarono l'Oriente ma l' Occidente, e soprattutto l' Italia. Se la sede dell' impero fosse ancora stata in Roma, ciò non sarebbe addivenuto. Sia pure; e che importa? Gli eventi io lo ripeto, quando si considerano relativamente al processo dello spirito umano (nel che consiste la vera filosofica storia universale) non vogliono essere giudicati nella loro sfera circoscritta, ma relativamente a tutte le loro conseguenze. Le quali, se si osservano nelle materie di cui ragioniamo, è visibile che l' irruzione de' Barbari, mentre per una parte fu un evento preparato dalla provvidenza per formare un mondo novello, e spandere i benefizi dell' incivilimento religioso per tutti quei paesi, che, a poco a poco collegandosi insieme, formarono la moderna Europa, non nocque dall'altra al primato d'Italia, ai cui piedi anzi prostrò quelle incolte nazioni, che riconobbero il dominio della vera grandezza, non ostante le loro armi, e adottarono la religione e, in gran parte, le usanze e la lingua dei loro vinti. Attila che, riconosce il religioso impero del gran Leone, Teodorico che, fra la sua barbarie, veste le forme umane di un re cattolico, e altri molti consimili omaggi renduti al pontefice di Roma, nel fatto ormai

re d'Italia, prepararono all' Italia, cui la dominazione dell'armi era fatta impossibile, una signoria d'un nuovo genere, quella della opinione e dell'opinione religiosa. Que' barbari, capi di famiglia, riguardo alle loro nazioni, intrecciandosi agli antichi Romani, donan principio alle nazioni moderne, e alle dinastie europee, e avvalorano il religioso impero dei papi, che ormai diventa la fede universale. In tali tempi in cui la religione è l'unica coltura, ella è la cosa principale, e si tira dietro tutto il rimanente; onde il papa, re spirituale dell'Europa, e il papa, re temporale di essa, divengono cose identiche; e i papi, cui le donazioni di Pipino e di Carlomagno rendono pubblico il dominio temporale d'Italia, già per lo innanzi esercitato, comunicano alla loro città lo splendore, di cui vanno insigniti; e Roma diventa, per la seconda volta, non più col mezzo delle armi, non con quello delle virtù politiche, ma coll'aiuto della religione e della maggior coltura del secolo, la signora de mondo. Frattanto una nuova lingua, coll'influenza di que' barbari stessi, s' è nel suo seno formata, e da una nuova lingua le rimanenti d'Europa, come dal seno d' Italia era uscito tutto il politico e religioso incivilimento europeo. Tutta questa serie di grandezza italiana è figlia della traslocazione della sede imperiale; e l'irruzione barbarica, che si vuol considerare come un danno, ne fu anzi il più grande vantaggio.

LXXXVI. — *Sull'esistenza dei mali nel mondo.*

1° L'uomo, nell' universo fisico, scorge un'infinita quantità di esseri, di cui comprende appena un millesimo — intorno alla loro concatenazione e armonia — e nulla intorno all' intima natura che li compone. Per ogni dove, che volga gli occhi, vede degli oggetti minuti, isvariati, piccioli e vili, che gli sembrano non solo inutili, ma in contraddizione col rimanente del creato. Quante cose l' uomo sbandirebbe dal mondo, se gli fosse dato di riordinarlo a suo talento, e quante ne cangerebbe! Spingendo lo sguardo ancor più addentro, si vede in mezzo ai disordini, che contaminano, in apparenza, la bellezza dell'universo, un ordine novello, ma un ordine terribile di distruzione. La vita e la morte si succedono continuamente, le sole specie continuano a spese degl'individui; l'organizzazione nasce dal

seno della corruzione; la vita non è che uno stato di passaggio; la morte sembra l'unico stato che sia permanente nella natura.

Quel Dio, che ha creato il bello spettacolo della natura, sarà egli pure l'autore di ciò, che ci troviamo d'inutile e di deforme? È egli che si abbassa a produrre la corruzione e la morte, con quel soffio, che dona la vita? Un Dio sì savio farà egli tante sconcie inutilità? Un Dio sì potente sarà egli astretto ad ammettere il male per farne uscire il bene, e a uccidere continuamente gl'individui, per mantenere in vita le specie? Un Dio sì buono creerà dei milioni di creature di ogni genere per largirli, appena usciti alle illusioni di una vita che fosse, in braccio ai dolori e alla distruzione? Io esco a breve diporto, e ogni mio passo costa la vita a delle migliaia di esseri animati, dicea Werther; e questa dolorosa riflessione con molte altre può concorrere a far dubitare di Dio, e considerar la natura come un Essere inesplicabile, pendente dalle leggi di una ferrea e cieca necessità.

Eppure tutto ciò esiste; eppure, giusta una legge invincibile dell'intelletto e del cuore umano, la natura con tutti quei disordini, quei vani e quei mali, che crede trovare in essa, si dee concepire dall'uomo come l'opera dell'intelligenza. L'ateismo non potrà mai regnare tra gli uomini, malgrado di tutti i sofismi; e l'individuo stesso, che, da questi per un istante abbagliato, sarà pervenuto a dubitare di quella verità, non potrà mai pienamente diradicarla dal suo cuore, tanto v'è impressa profonda; è necessaria l'idea della divinità in quella natura medesima, che si vorrebbe far Dio; tanto è vero che Dio esiste, che la natura medesima rigetta la sua apoteosi, e combatte chi vorrebbe conferirle un onore così stravagante.

Qualunque sieno le cose inutili e i mali, che veggiamo nel mondo coll'esperienza, questa medesima concorre a riprovare nel petto di ogni uomo, per poco senno di cui sia provveduto, le conseguenze, che l'ateo vorrebbe dedurne. Per conchiudere da ciò che veggiamo a ciò che è, bisognerebbe esser certi di tutto ciò che veggiamo; non si può dubitare, che esista quello, che reputiamo inutile e disordinato, ma che ciò sia realmente inutile e disordinato, questo non solo non è un fatto, ma una asserzione, che si oppone a tutte le probabilità, che possono essere dall'induzione fornite.

Dunque, se negare non si possono gli apparenti aborti e disordini della natura fisica, perchè sono *fatti;* se per altra parte nulla oppongono di ragionevole al dogma dell'esistenza di Dio; e si dee anzi conchiudere, che tutto che havvi di arrendevole alle obiezioni, sono speciose apparenze, lo stesso si dee dire riguardo al mondo morale della rivelazione.

Tutti i dogmi di questa sono fatti, in quanto fondati sovra i miracoli e le profezie, fatti innegabili non meno di quelli della natura materiale; poichè se questi sono fondati sulla certezza fisica, quelli riposano sulla certezza morale.

Tutte le obiezioni degli increduli, contro questi fatti morali, si riducono a due classi: 1° che questi dogmi sono per lo più inutili, puerili, ripugnanti alla ragione, onde non possono aver per autore un Dio sapiente; 2° che si oppongono agli attributi morali, onde non possono aver per autore un Dio giusto e ottimo.

Ma, in primo luogo, i fatti morali del mondo della rivelazione, cioè i suoi dogmi, non si oppongono di più alla ragione di quello che i fatti del mondo fisico. Noi siamo assuefatti a questi dalla continua testimonianza de'sensi, ma, in sostanza, una grande quantità di oggetti sensibili e di fenomeni non sono più intelligibili. Onde abbiamo veduto come gli atti li ritorcono contro l'esistenza di Dio. Io direi anzi che si trovano cose più intelligibili nei fatti fisici, che nei dogmi della rivelazione, poichè, ben analizzando questi ultimi, si scorge, almeno per qualche parte, l'utilità di essi e la loro analogia cogli interessi morali e religiosi dell'uomo.

2° Vi sono però nell'universo fisico degli oggetti e de'fenomeni, che presentano l'idea della bellezza e dell'ordine; così il Sole, le stelle, l'ordine, che regna nel firmamento e in tutti i regni della natura. I più savi degli antichi, colla poca suppellettile che aveano di fisiche osservazioni, osservavano già queste armonie, e confessavano una divinità; anche impossibile che ne' tempi moderni dopo i Buffon, i Linnei, i Newton, i Gall, i Lavoisier, i Lacépède, i Virey, i Bernardini di S. Pietro, i Galilei, i Kepler, gli Euler, i Bonnet, i Niciavertit, i Lesage, ec., vi possano ancora essere degli atei. Queste meraviglie e l'abbozzo dell'universo, consistente in molte opere individuali della natura prese in sè, e soprattutto nel loro complesso e nelle loro reciproche armonie, hanno tutta la forza

necessaria per far vincere le obiezioni, che si ricavano da alcuni altri fenomeni, la cui inutilità, malvagità e contraddizione non deriva che dalle limitate nostre cognizioni. Ora non è lo stesso del mondo della rivelazione? Se vi sono delle cose misteriose, e a prima vista inutili, o contraddittorie (il che si riduce a poco), tutto il rimanente del dogma sì consolante, sì armonioso, sì bello non basta a far ricredere, chi non vuol riconoscere nella rivelazione l'opera di Dio? La sola morale evangelica così perfetta non dee ella farci chinare il capo a tutto il resto? Rousseau si contraddice quando ammette il Vangelo, e lo ammira come un'opera divina, eccetto i miracoli e i misteri, che vi son contenuti; con una logica eguale egli avrebbe dovuto riconoscere un Dio autore sì di tutto quello che è chiaro nell' universo, ma non di quello che ci si presenta di oscuro e di impenetrabile. Che se, ciò non ostante, Rousseau riconosce nell'universo fisico il dito di Dio, e adora nella natura ciò che non comprende, perchè non farà lo stesso riguardo al mondo morale della rivelazione? Se non che attenendoci agli stessi misteri, non hanno questi in sè medesimi una sublimità e un' utilità morale, che incanta e che rapisce? L' incarnazione non è egli nel mondo spirituale della grazia quello che Dio e il Sole nel mondo spirituale e fisico della natura? La natura ci dà un Dio; ma la grazia ci dà un Dio-Uomo, e questo è necessario a compiere la natura, e a rendere l' idea di Dio accomodata alle esigenze dell'uomo. Lo stesso si dica di molti altri misteri del cristianesimo.

3° Si può stanziare questa osservazione generale, la di cui verità, in tutti i suoi particolari, non credo punto difficile a dimostrarsi: le inutilità e le contraddizioni apparenti della religione cristiana non sono più che quelle della natura, onde se le une provano contro Dio, autore della rivelazione, le altre provano contro Dio, autore della natura. Il deista e l'ateo fanno l'uno contro la divinità della rivelazione, l'altro contro l'esistenza di Dio, obiezioni del medesimo genere, quanto al principio, che le dirige e le determina; e collo stesso principio rispondi alle une e alle altre. Quante meschinità, quante cose ridicole e mostruose sui sistemi rivelati dicono i deisti, lo stesso lamento parlando dell' universo fanno d' Holbach e Neslie nei loro sistemi di ateismo; tutto ciò si oppone alla sapienza di Dio, onde Dio non è autore della pretesa rivelazione dicono

i primi, Dio non è l'autore della natura e non esiste dicono i secondi. L'idea di un Dio buono pugna con molti dogmi del cristianesimo, dice Rousseau, l'idea di una provvidenza non compare nelle vicende dell'universo, dice l'autor del *Sistema della natura,* ec. ec.

4° Oserei dire, che vi sono più delle cose inintelligibili, e che paiono meschine ed assurde, nel sistema della natura, che in quello della rivelazione. Aggiungerei di più, che la rivelazione sola può spiegare, in qualche maniera, e dare qualche ragione dei misteri e degli apparenti disordini della natura, e giustificare la provvidenza.

LXXXVII. — *Importanza del metodo espositivo nella filosofia.*

Una delle cose, che dovrebbe attirar l'attenzione dei lettori, che pensano, nello studio di tutti i capolavori di filosofia antica e moderna, si è l'ordine e il concatenamento delle idee, la distribuzione delle parti, e l'armonia del tutto, il metodo di collegamento tra i principî, i mezzi ed il fine, che gli autori si sono proposti.

Ogni uomo d'ingegno ha una maniera di disporre le idee tutta sua propria, lo studio della quale è vantaggiosissimo a progredire nella dialettica in genere, e a conoscere vie meglio l'indole degli scrittori, e il giusto valore dei pensieri, che espongono.

Platone, Aristotile, Sesto Empirico, Cicerone, Plutarco, Seneca, Tacito, Tertulliano, S. Agostino, S. Tommaso, Dante, come prosatore, Machiavelli, Pascal, Bossuet, Fénelon, Bacone, Cartesio, Malebranche, Leibniz, Newton, Locke, Clarke, Montesquieu, Rousseau, Buffon, Condillac, Smith, Hume, Vico, Gravina, Kant, Filangieri, Romagnosi, Madama di Staël, il conte Maistre, il signor De Bonald, ec. hanno tutti una maniera di ordinare le loro idee analoga alla natura di esse.

Il metodo matematico abbagliò molti pensatori, e senza parlare di quelli, ne' quali è rigorosamente osservato, come Spinoza, Wolfio, e il Leibnizio e il Gerdil in alcune loro opere, ha su molti altri un' influenza più o meno sensibile. Il metodo scolastico del medio evo cattivò pure dei grandi ingegni, ed ebbe, come il matematico, de' buoni e de' cattivi effetti. Presentemente sembra che in Alemagna siasi inventato un nuovo

metodo da Kant e da' suoi seguaci; il rigore delle forme esteriori sembra allettare una nazione, la cui prosa sembra incapace dell'ordine, quando non sia ristretto in ceppi rigorosi e manifesti. Questo metodo esteriore sino a un certo segno è necessario in ogni libro; ma il metodo matematico-scolastico può giovare per gli alunni della scienza, e quando si tratta di una dimostrazione breve e rigorosa nel suo processo, di cui sono ben poco capaci le cose politiche e morali. Disponete in quest'ordine, se lo vi piace, ad uso della gioventù, il fiore delle idee, che avrete tolto dai grandi capolavori, ma se voi volete mettere in luce delle nuove idee, e scrivere per gli adulti, attenetevi al metodo della *parola*.

Il carattere di un autore influisce sul suo metodo. Alcuni abborriscono le digressioni, e camminano diritti al loro scopo, senza però perdere i vantaggi di una vasta mente e di una estesa dialettica. L'eloquenza di questi scrittori è rigorosa, come il loro spirito, e mostra che non temono la forza della verità. Sono dei modelli in questo genere gli scritti dogmatici di S. Agostino e del Bossuet.

L'Alfieri portò il suo abborrimento delle digressioni sino nella poesia, e abolì ogni personaggio, ogni pensiero e ogni evento episodiale nelle sue tragedie.

Altri scrittori, forniti d'imaginazione e d'eloquenza, ma amanti dei paradossi, hanno d'uopo d'incatenare con belle parole il leggitore, e di fargli bevere de' falsi principî, e degli storti ragionamenti, per mezzo di verità accessorie insidiosamente concatenate all'errore, ed esposte collo stile più lusinghiero. Essi vi svelano il loro cuore, s'introducon sulla scena, si mescolano ai loro pensieri, vi narrano i loro deboli e le loro sventure, e questa è una novell'arte per cattivare. Montaigne e Rousseau non hanno pari in questo genere.

Sembra impossibile, che delle teste eminentemente ordinate e chiare empiano di disordine e di oscurità i loro scritti: eppure Vico e Kant ne fanno prova: l'originalità de' loro pensamenti nocque forse alla chiarezza e al buon ordine, bisogna che le idee abbiano una certa antichità nello spirito, acciocchè questo le possa chiaramente emettere, e ordinatamente disporre.

Gli antichi non hanno molto ordine nelle lor composizioni, tolto un genere di esse, cioè il dialogo: in questo sono mae-

stri. Platone, Senofonte, Cicerone, Luciano ce ne hanno lasciati dei modelli, da cui Fénelon, Fontenelle, Berkeley, Jacobi e tutti i migliori dialogisti moderni hanno ritratto, uguagliandoli qualche volta, ma non sorpassandoli mai. In tutto quello che spetta alla forma esterna, i Greci hanno attinto alla perfezione. Lo spirito di setta, il difetto di ogni altra comunicazione, fuorchè quella del conversare, la ristrettezza della società colta, gli usi, i costumi, tendenti tutti ad agevolare la comunicazione intima fra i sapienti, la familiarità dei governi popolari, il metodo d' insegnamento inventato da Socrate, lo spirito stesso della dominante filosofia, tendente allo scetticismo, dovea favorire l'arte del dialogo. Socrate, che lo inventò, e i suoi seguaci posero uno studio particolare in perfezionarlo, i sofisti, che con insidiosa dialettica disputavano su tutto, e si compiacevano nell'imbrogliare i sapienti, diressero gli spiriti a mettere uno studio particolare nell'arte di esporre le verità filosofiche, e metterle in tutta la loro luce mediante la conversazione. Sicchè il dialogo si può considerare come un nuovo genere di eloquenza, inventato e perfezionato dai Greci, e che, come più naturale e semplice, dovette precedere l' eloquenza del foro. Socrate e Platone precedettero Eschine e Demostene. Oltrechè il dialogo è la forma più popolare, in cui si possa esporre la filosofia, e nessuno ignora che Socrate ebbe l'intendimento di educare alla sapienza il popolo ateniese. Gli antichi ignoravano, in gran parte, il metodo analitico, o almeno furono lontani dal conoscerne tutto il valore, e dal possederne tutte le perfezioni, così, per lo contrario, favorirono il metodo sintetico, sì confacente all'indole del dialogo. Il contrario ha luogo ne' moderni, i quali pertanto, abili e originali nel comporre dei discorsi e dei trattati, non ponno avere nel dialogo, che il talento dell' imitazione.

Bisogna avere una grande facilità di conversazione, unita al sapere e alla profondità dell'ingegno, per poter comporre dei dialoghi perfetti, come quelli di Platone. I pensatori moderni sono in uno stato opposto a quello degli antichi, essi conversano più con sè stessi e coi libri, che coi loro simili e colla natura. Gli Ateniesi erano un popolo espansivo e favelliero, amante della pubblicità e della conversazione, l' indole del loro governo favoriva in ciò la loro indole naturale. Gli antichi saggi erano costretti a viaggiare per istruirsi; le mo-

derne relazioni sociali rendono difficile alla maggior parte degli scrittori un tal modo di istruirsi, e sembra loro che ne li dispensi la facilità con cui si formano delle numerose biblioteche. Fénelon, che è forse il primo dei dialogisti moderni, dovette al suo talento unico della parola, alla nazione, al secolo brillante in cui visse, aver colto una palma, che pareva propria degli antichi.[1]

LXXXVIII. — *Grandezza d' ingegno del Montesquieu.*

Lo spirito, con cui Montesquieu tratta tutti gli oggetti di politica e di legislazione, potrebbe far credere ch' egli non avesse quella grandezza di animo e di pensiero, che sembra necessaria in un osservatore dell' impero romano. Quindi saremmo inclinati, a prima fronte, a non associare le *Considerazioni sulla decadenza dei Romani* ai *Discorsi sulle prime Deche di Livio* e al *Discorso sulla Storia universale.* Ma l'autore dello *Spirito delle leggi* ha confutato questo sospetto con un opuscolo di poche pagine. Il *Dialogo di Scilla e di Eucrate* svela tutta la grandezza dell'ingegno del suo autore, come il punto d' elevazione, a cui si sollevò per contemplare le cose romane. Esso caratterizza la virilità del Montesquieu, come la favola dei Trogloditi ne contrassegna la giovinezza.

LXXXIX. — *Spiriti e forme del Montaigne e del Rousseau.*

Montaigne si compiace nell'abbassamento dell'uomo, come Pascal l' ha osservato. Egli tiene in apparenza la religione, e finge di difenderla talvolta, ma in sostanza l'abbatte. La Bibbia e gli scrittori profani della gentilità sono da lui citati a pari modo. Si legga la sua *Apologia del Sebunde,* che è forse di tutti i suoi *Saggi* quello che meglio ha l' impronta del suo carattere, e del suo ingegno: Montaigne si mostra ammirabile in alcuni passi, ne' quali si compiace di deprimere l' orgoglio

[1] (I viaggi dei filosofi moderni non hanno alcuna relazione con quelli degli antichi. Tutti i sapienti allora erano fratelli, e quanto più separati per la loro superiorità dal rimanente degli uomini, tanto più erano uniti tra loro. Il fine primario di Talete, Pitagora, Platone, ai loro viaggi, era il conversare coi saggi delle altre nazioni.)

umano con una forza, una schiettezza e una novità di espressioni, che ti sembra di legger Bossuet ; ma incapace di contenersi ne' limiti, egli non avvisa che la picciolezza dell'uomo nulla toglie alla sua grandezza, e se un fatto è la prima, non lo è meno la seconda. Onde si vede impiegare tutta la vasta sua erudizione e il suo spirito ad ammassar de' sofismi per degradar l'uomo, metterlo a livello de' bruti, se non fors'anche al di sotto, ed emettere delle proposizioni, che come dice Bossuet, il quale era capace di misurarle, muovono a pietà per un sì bello spirito, sia che scherzi, sia che parli davvero. Infatti una delle prerogative di Montaigne si è di lasciar sempre incerto il lettore sul suo sentimento, e far dubitare se egli seriamente ragioni, o si trastulli. Egli mesce, con una sorprendente facilità, alle espressioni e ai tratti più energici e più sublimi delle espressioni basse e triviali; e con una strana sincerità confessandosi al leggitore, pare che se ne burli. Tutto il suo rispetto verso la religione non farà illusione giammai; e senza giudicare della sua intenzione e del suo interno modo di pensare, egli è chiaro che le sue apologie della fede possono ugualmente chiamarsene dei diatribi. Quando non si considera l'uomo com'è, nol si prende nello stato e nel grado, in cui l' ha collocato l'autore della natura, con tutte le debolezze del suo stato presente; quando non si ammette il mistero della sua purità e della sua grandezza, ma si vuol fare o troppo grande o troppo piccolo, e l'uno o l'altro esclusivamente, non si può più mettere in armonia con esso la vera religione, poichè questa fu accomodata da Dio all'uomo qual è al presente, e se si travisa il vero suo stato, non v' ha più che disaccordo tra lui e la religione. Bisogna prender l'uomo come lo prendono S. Agostino, Pascal e Bossuet, per poter dimostrare la verità del cristianesimo mediante la sua armonia colle esigenze umane, e per potere inalzarsi, in generale, al bisogno di una rivelazione. Montaigne ne dà un chiaro esempio dell' inevitabile incredulità, che conseguita dall' indebolire le prove della religione, anzi distruggerle, travisando la natura umana. Montaigne mancava di senso religioso; pirronista per carattere, epicureo per temperamento, dedito dalla sua infanzia allo studio dei poeti e dei filosofi gentili, la sua filosofia ha un aspetto al tutto pagano. Un ennico di molto spirito non avrebbe potuto meglio ragionar di Montaigne, quando

avesse come lui sposato la causa, che deprime la natura umana, senza confortarla; ma altresì, Montaigne non s'inalza più di quello che avrebbe potuto farlo un ennico. S'egli parla della religione, del cristianesimo, della preghiera lo fa in un modo tutto gentilesco, come l'avrebbero potuto fare Luciano e Porfirio. Montaigne, dotato di buon cuore, mancava però di un cuore religioso e profondamente morale, quando egli ride all'aspetto di tutte le umane miserie, che sembra impossibile di poter considerare anche di solo ad occhio asciutto, non che metterle in luce, e infaticabilmente particolarizzarle, e farne la istoria, come suole Montaigne.

Laharpe ha osservato, che Rousseau prese in gran parte da Montaigne il suo stile; certo l'analogia è sorprendente. Rousseau ha, come il suo maestro, mescolato continuamente ai suoi libri la sua persona, Rousseau si è confessato in pubblico, e raccontando i suoi vizi, si è fatto credere virtuoso; Rousseau ha, a tutti gli incanti dell'elocuzione e del discorso di Montaigne, unito il fuoco della sua fantasia, e molto meno schietto e naturale dell'antico filosofo, ha sopra di lui i vantaggi, che donano un gran senso religioso e morale. Progredendo in questo confronto, io direi di più che da Montaigne il genevese filosofo ha in gran parte ritratto la sua dottrina. Non sarebbe difficile rintracciare in Montaigne i sensi di quella filosofia, che deprime l'esercizio del pensiero, abbassa l'uomo al grado dei bruti, e tiene la società come la sorgente dei mali, col pretesto di voler richiamare l'umana specie allo stato della pura natura. L'opposizione dell'arte alla natura spicca continuamente in Montaigne, e la proposizione con cui principia l'*Emilio* forma l'animo del libro dei *Saggi*.

Rousseau però si distingue da Montaigne nell'avere innestato lo stoicismo all'epicureismo, che regna esclusivamente nelle opere di quest'ultimo, e a un sistema distruttivo di ogni religione e società una qualche religione e un qualche ordine sociale. Rousseau fu condotto a questa idea dal suo cuore; il suo carattere o le circostanze della sua vita lo recavano a pensare come Montaigne; ma un cuore portato alla virtù e alla religione lo costrinse a cercare un pascolo, di cui l'antico filosofo non si sentiva molto bisognoso. Quindi è che mentre Montaigne non ismentisce mai il suo carattere di pirronista, Rousseau, benchè tale nello spirito, benchè spesso

parli di asseverar dubitando, fu però costretto dal fuoco del suo cuore ad essere dogmatico, a parlare in tal guisa ne' suoi scritti, e ad emettere persino una professione di fede. Si paragoni la *Professione di fede del Vicario Savoiardo* all'*Apologia del Sebunde,* e si scorgerà tutta la differenza che passa tra Rousseau e Montaigne.

Però l'imitazione delle idee di Montaigne è sensibile nelle opere di Rousseau e soprattutto nell'*Emilio.*

XC. — *Il sentimento religioso è naturale nell' uomo.*

Quel sentimento indefinito, che porta l'uomo verso il suo autore, quella vaga idea della somma perfezione, che è, secondo Cartesio, il tipo ingenito nell'umana natura dell' idea di Dio; quella grandità di cuore, per cui l'uomo prova insufficenti a renderlo felice tutte le creature, come spesso provarono i trattatori dell'etica cristiana dietro alle belle parole di S. Agostino: *Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te,* sono tanti fatti che attestano l'esistenza del senso religioso.

L'universalità dell'idea di Dio prova il medesimo; l'essenziale solo dell'uomo è, da per tutto, quello che appartiene al costitutivo della sua natura; gli accidenti cambiano, e svaniscono secondo la diversità de' luoghi e de' tempi.

I filosofi cristiani tengono dietro a S. Agostino, che la vera felicità dell' uomo si può trovare soltanto in Dio. Condillac opina, per lo contrario, che l'uomo non ha alcuno appetito di felicità generale, ma che questo suo sentimento si limita al particolare, come tutte le altre sue facoltà. Senza prendere per ora partito tra queste due contraddittorie asserzioni, io non credo di dover provare ciò che viene ammesso da ogni filosofo, riconoscente una divinità, cioè che l'uomo ha bisogno di essa.

Se si dice che l'uomo ha de' sensi corporei, perchè havvi in lui la facoltà di vedere, di sentire, di toccare, ec., e fuori di lui degli oggetti atti a essere toccati, sentiti, veduti, ec.; se si ammette che l'uomo ha il sentimento del bello, perchè esiste una letteratura, del buono perchè tutte le nazioni rico-

nobbero sempre una morale, si dee pure ammettere che esista un senso religioso, poichè fu sempre e in ogni luogo una religione.

XCI. — *Come il Vangelo rifugga dagli estremi nel dettare le norme alle azioni umane.*

I filosofi, come già venne osservato dal Pascal, o troppo abbassano gli uomini, o troppo gl'innalzano, come fanno Epicuro e Zenone, Montaigne ed Epitteto, Elvezio e Rousseau.

Lo stesso succede nel mondo. Tutto vi è ingiuria, cioè azione contraria al diritto; poichè o si loda adulando, o si biasima deprimendo.

Il Vangelo solo tiene la via di mezzo; esso solo conserva la carità, che non nasconde agli uomini i loro vizi, ma blandamente, e non mai dirittamente assalendo il malvagio, ma proponendogli l'esempio delle virtù con degli esempi e delle parabole; che non assente mai al vizio, ma risparmia sempre il vizioso; che corregge con amore, e non rampogna mai con odio e con irrisione ec. Il Vangelo è il primo dramma, che siasi effettuato nel mondo, in cui un modello di virtù prende ad educare al bene il genere umano, conversando con esso, insegnandogli la verità, senza storcere ad alcuno eccesso, mostrandogli la virtù, senza punto uscire dalla moderazione, e conservando sempre uno spirito di carità e di candore, che umilia gli uomini, senza disperarli, e li consola, senza renderli presuntuosi ed arroganti.

XCII. — *Il sentimento del bello e quello del sublime.*

Il sentimento del *bello* e quello del *sublime* non sono insieme conciliabili, poichè provengono da due oggetti contrari: l'uno dal finito e l'altro dall'infinito.

La varietà delle forme e de' colori, ed il movimento, pur vario, forma il bello.

L'uniformità e la quiete, senza limiti, formano il sublime.

Un prato variopinto di fiori, in cui ronzano mille insetti, un boschetto in cui tutta la natura è in moto, la viva luce del sole che desta i colori, il ruscello che serpeggia nella valle sono belli; le sabbie del Sahara, le foreste monotone del nuovo

mondo, il fragore uniforme di una maestosa cataratta, l'estensione piana del mare e del firmamento, la nudità e l 'oscurità dei dirupi delle montagne, la notte col suo universale silenzio, il pallido chiarore della luna, la voragine, il deserto sono sublimi.

Ciò che dà il sentimento del sublime è l'idea dell'infinito, la quale è in noi eccitata dalle idee dello spazio e del tempo. Io credo adunque che il tempo, non meno dello spazio, se non sempre, molte volte è uno degli elementi del sublime. Quando io contemplo un vasto deserto, al primo sguardo, è in me eccitato il sentimento del sublime, ma questo sentimento si accresce, quando io penso che i secoli passano in quel deserto segnati da nessun moto, e senza lasciarvi orma veruna. L'idea del tempo mi sembra poi uno degli elementi essenziali del sublime, che nasce dalla ruina.

Ciò che desta l'idea dell'infinito e dello spazio.

Il bello, si dice, nasce dall'ordine; ma io non comprendo il valore di questa definizione, poichè o ella esclude dal bello il maggior di tutti, quello della natura, o chiama ordine il disordine incantatore di essa. Certamente, se noi potessimo d'un colpo d'occhio mirar tutto l'universo, ci vedremmo un ordine ammirabile; ma noi non possiamo che contemplarlo a piccioli squarci, e questi così divisi dal tutto, benchè bellissimi e spesso sublimi, non hanno ordine alcuno, che anzi è questo difetto, che li mette sopra alle opere di una mal intesa arte umana.

Egli è vero che le forme simmetriche hanno eziandio il loro bello; questa simmetria può giovare nelle belle arti, ed è al tutto necessaria nell'architettura. Ma è un fatto non meno incontestabile, che per torre ai quadri di natura il loro incanto basterebbe renderli simmetrici.

Come spiegare questo fenomeno? Sicuramente il miglior partito è quello di dire che l'autore della natura ha posto questa talmente in armonia coll'umana intelligenza, destinata ad esserne signora, che il piano dell'una, nel complesso e nelle parti, è identico al tipo del bello, cui aspiriamo. Ma se questo è il partito più saggio, esso non ispiega punto il fenomeno, enunzia soltanto un fatto.

La freschezza e le buone qualità dell'aria diffuse nella natura, operando sul nostro fisico, rendono l'animo più proprio

a ricevere le sensazioni del bello; ella non conferisce poco all'incanto, che proviamo sulle colline e sui monti.

Ma se, prendendo la natura nei suoi particolari oggetti, non si può altro dire a spiegarne la bellezza, che asserire come un fatto la convenienza loro col nostro organo del bello, come non v'ha altra ragione per ispiegare il perchè un gusto mi piaccia a preferenza di un altro; io credo nondimeno, che, trattandosi del loro complesso, si possa scoprire qualche regola generale della bellezza della natura.

Che la forma di un albero sia bella, che bello sia il verde e la trasparenza dell'acqua, e la luce del sole, e la forma de' fiori, è un fatto semplice, che non si può analizzare, ma si ponno forse alquanto analizzare le diverse combinazioni di questi oggetti, e ascendere a qualche regola generale delle bellezze di quelle.

Brevemente: il bello semplice non ammette analisi, non così il bello complesso.

Ma la bellezza, risultante dal complesso e dalla combinazione di varî oggetti in sè belli, non è ella una bellezza diversa da quella delle parti di cui si compone, una bellezza di unità, una bellezza ugualmente semplice, e perciò inesplicabile? Semplice è la bellezza di un suono, ma non è ella pur semplice l'armonia, che risulta dalla combinazione di varî suoni, armonia che nasce sì dal tutto, ma non esiste in ciascuna delle parti?

In tal caso l'espressione di *bellezza complessa* sarebbe inesatta, e ogni bellezza naturale sarebbe semplice, e perciò non soggetta ad analisi.

Ma credo che vi sieno delle bellezze complesse. Poichè quando io, mirando l'aspetto di una campagna, la sento bella, il mio sentimento è: 1° un composto di tutti i sentimenti delle bellezze particolari; 2° un nuovo sentimento, risultante dalla armonica combinazione di questi. Noi possiamo adunque cercare alcune leggi generali di questa armonia.

XCIII. — *Della possibilità della metafisica.* (*Delle facoltà umane*).

Kant pretese di provare, che la metafisica era impossibile, e per farlo egli inventò una novella metafisica, che porta in sè medesima la propria confutazione. La filosofia di Kant non può avere alcun preciso valore, che considerata come un ramo

di dialettica pirronica, come uno di quegli aspetti sotto di cui lo scettico ci rappresenta l'universo per mostrarci l'incertezza delle nostre cognizioni. Se gli si vuol dare un valore dommatico, allora è una turpe contraddizione; poichè in tal caso prova che noi nulla possiamo conoscere di obbiettivo, perchè tutte le nostre cognizioni sono subbiettive, la qual subbiettività, se è reale, rifugge pure i nostri lumi, e non può essere accertata contro il principio di Kant.

Quando si domanda se è possibile una metafisica, io chiederò qual cosa per metafisica si intende, se si parla di una metafisica diretta a tirare una linea tra l'obbiettivo e il subbiettivo del nostro sapere, io dirò che questa quistione è una follia, se si vuol trattare, come la trattarono molti moderni e soprattutto Kant; poichè bisognerebbe, a tal fine, che l'uomo uscisse di sè medesimo, e potesse contemplare sè stesso fuori di sè. Onde noi vediamo, che già a' nostri tempi i filosofi, anche razionalisti di Alemagna, si sono riuniti intorno ad una *fede filosofica,* la quale non differisce poi tanto dal *senso comune* del Buffier e degli Scozzesi, e si affratella assai bene colla fede sociale del Bonald, e del Lamennais (V. Gliem e Larsche). Che se poi si vuol discerner l'obbiettivo dal subbiettivo, per quanto è a noi possibile, questa non è quistione di metafisica, ma di psicologia, secondo i dipartimenti di queste due scienze già da noi determinati.

Poichè per conoscere nelle nostre idee quello che vi ha di reale, e quello che vi mettiamo noi stessi, bisogna, con sicura e profonda analisi, investigare le operazioni dello spirito umano; il che spetta alla psicologia.

La metafisica adunque, quella che è possibile, non aggirandosi sulle operazioni del nostro spirito e le loro leggi, non ha diritto di esaminare l'obbiettività delle nostre cognizioni, inseparabile dalla quistione della loro subbiettività. Ella presuppone i risultati sperimentati della psicologia, e su di essi si fonda. Ella esamina le idee di Dio, di anima umana, di mondo, ec. datale dalla psicologia. Ben lungi adunque che ella possa decidere su quell'investigazione, di cui quel poco che è possibile e ragionevole è già fatto dalla psicologia, io credo che, acciocchè una metafisica sia possibile, bisogna:

1° che ella ammetta come certo e fuori di contestazione i fatti di sicura sperienza, datile dalla psicologia;

2° che nel suo procedere, e sviluppare codesti fatti, e penetrarvi dentro, ella dee procedere dietro i dettami di rigorosa esperienza;

3° dee ammettere i risultati dell'esperienza, quando sono sicuri, non curandosi delle obbiezioni mossevi contro, per quanto queste sieno inestricabili, attesa l' imperfezione delle nostre cognizioni e i limiti dello spirito umano;

4° dee rigettare da sè tutte le quistioni, da cui l' esperienza rifugge, e dare per probabile quello che è solamente probabile, riconoscere il mistero dov'esiste, e non volerlo penetrare.

Da ciò appare che la metafisica, com' è da noi intesa, è possibile, ma che non lo è, almeno in gran parte, quella che da molti s' intende per metafisica.

La confusione della falsa metafisica colla vera, le incerte e spesso false idee che si ebbero della natura e dei limiti di quella scienza, si è ciò che sinora l' ha resa incerta nel suo procedere. I metafisici si oppongono gli uni agli altri, perchè si fanno tutti della scienza che trattano, un' idea particolare, perchè procedono con metodo diverso, ec.

Acciocchè la metafisica possa divenire una scienza, sicura, come le altre, bisogna che ella si fondi sulla psicologia, e che ella proceda per metodo sperimentale. Ecco il perchè i più grandi talenti non riuscirono a dare a quella disciplina uno stato di consistenza, il che indusse per una parte Kant e i suoi seguaci, dall'altra molti ideologi a dubitare della sua possibilità, e il signor Destutt-Tracy ultimamente a chiamarla una chimera (V. il Larsche). Questo non accadrà più certamente, quando la metafisica avrà presa una via certa e sicura, e si sarà assisa sulle basi immutabili del sapere umano colle altre scienze sue sorelle. Platone, Cartesio, Leibniz, Vico, ec. diedero in molti errori, e anche riguardo alle verità che trattarono non seppero loro dare una certezza scientifica, perchè non premisero alla metafisica la psicologia, laddove senza psicologia, senza il suo studio profondo, non vi potrà mai essere metafisica. Confidiamoci, al presente, che, stabilito il regno della psicologia, possiamo sperare che, in questo nostro edifizio, si inalzi col tempo una soda metafisica. Quello che deluse spesso de' grandi ingegni si è l' idea, che si fecero della metafisica come di una *filosofia prima,* della *scienza delle scienze,* ec., qualificazioni che, in un

senso, io non nego che competano a quella, ma di cui tanto è la vaghezza, l' imprecisione, che non è meraviglia che gli spiriti ne vengan delusi. Infatti che si intende quando si dice che la metafisica è la filosofia prima, cioè quella che dà i principi a tutte le altre scienze? In tal caso la metafisica non è altro che la sperienza, poichè in qualunque ramo di sapere umano colui che vuole scoprire la verità, per non errare, non ha altro che prendere di guida l' esperienza. Ma la sperienza stessa vuol essere esaminata, e dimostrata possibile; in ciò dunque consiste la metafisica. Rispondo, che quando si parla di possibilità, di esperienza non si dee intendere al modo che Kant; poichè in tal caso bisogna dubitare della realtà di ogni esperienza qualunque, e di quella stessa con cui Kant tenta di esaminare tutte le altre. Il kantismo, preso a rigore, induce allo scetticismo più universale; di cui essendo capaci pochi uomini, e molto meno gl' ingegni assetati della verità, seguì, che i settatori di Kant non trassero altro frutto dalla sua filosofia, che di stabilire un metodo senza sperienza, e una scienza della scienza (Fichte e Schelling) non esperimentale per legittimar la sperienza. L' unico esame che si possa fare dell' esperienza consiste in quello delle operazioni del nostro spirito, e ciò spetta alla psicologia. La metafisica adunque non consiste nello esaminare la sperienza, ma la suppone già sino a un certo segno disaminata.

Se voi, quando chiamate la metafisica *filosofia prima,* intendete per essa una filosofia, che dona i principi da cui *a priori* procedono le altre scienze, voi v' ingannate, poichè non v' ha scienza alcuna che si fondi su dei principi *a priori;* se volete dire con quello, che la metafisica vi dia i *fatti primi* delle altre scienze, voi v' ingannate altresì, poichè questi fatti sono dati a queste e a quelle della esperienza, e in ciò la metafisica e le altre scienze non hanno tra di loro relazione alcuna di priorità o di posterità, di dominio o d' indipendenza. Elle sono indipendenti le une dalle altre.

Se si considerano gli oggetti, a cui si riferisce la metafisica, sembra in vero che ella debba precedere alla psicologia, alle scienze fisiche e matematiche; poichè queste vertono intorno all'anima, a' corpi e all' universo, di cui la prima disamina la natura. L' anima poi, i corpi e l' universo intero vengono da Dio, il quale spetta alla metafisica. Ecco il ragio-

namento apparente, che indusse molti distinti ingegni a far dipendere dalla metafisica tutte le altre scienze.

In questo raziocinio peccossi confondendo l'ordine reale delle cose con quello che le si hanno nella genesi cronologica della nostra cognizione. Dio, certamente è l'autore di tutto, e chi conoscesse pienamente Dio, conoscerebbe il tutto che da lui procede. La natura dell'anima determina certo le sue operazioni, quella della materia le varie sue modificazioni, l'ordine dell'universo quello dei suoi fenomeni; se noi conoscessimo pienamente tutti que' determinanti, conosceremmo forse tutti i loro determinati. Ma le nostre cognizioni non procedono, non si acquistano in questa guisa; l'esperienza è la via unica colla quale noi conosciamo gli oggetti della metafisica e quelli delle altre scienze. Le scienze fisiche e psicologiche esaminano unicamente i fatti, li appurano, come oggetti certissimi della nostra consapevolezza; la metafisica esamina pure dei fatti collo strumento medesimo, e arriva quindi a qualche cognizione della loro natura, e perciò delle loro relazioni coi primi, senza ben saperlo determinare. Per vedere che ci sono de' corpi non fa d'uopo conoscere la natura del pensiero; per conoscere le leggi della estensione e del pensiero, basta che io osservi la prima, e rifletta sul secondo a passi di piombo, e con una logica rigorosa; non m'importa il ricercare la loro natura. Quello che mi è possibile in questa ricerca spetta ad un'altra scienza, alla metafisica, la quale, quantunque tratti *di ciò che è primo* nell'ordine reale delle cose (e in tal senso ella è *filosofia prima*), non può darmi notizia delle *cose secondarie,* che io esamino.

Che anzi la metafisica, lungi dall'esser *prima* nell'ordine delle nostre cognizioni, ella dee essere *ultima;* ella, come dicemmo, suppone necessariamente la psicologia. Questa dà a quella i suoi materiali; la metafisica è un edifizio inalzato, mediante dell'analisi, su certe basi di fatto, su certe idee, datele dalla psicologia. La psicologia è dunque risguardo alla metafisica nell'ordine pratico della scienza la *filosofia prima;* ed ella lo è anche riguardo a tutte le scienze fisiche, in cui, senza la guida della psicologia, si cade spesso in grandi errori, come si potrebbe provare non solo colla fisica degli antichi e del medio evo, ma eziandio colla moderna. La metafisica riposa sulle idee psicologiche, che ammette senza dubi-

tare, come dei fatti; talmente che le quistioni dell'esistenza di Dio (in quanto provata dall'idea che ne abbiamo), dell'immaterialità dell'anima, dell'esistenza delle idee morali non ispettano alla metafisica, ma sono dei fatti appurati nella psicologia. La metafisica analizza di più quelle idee, ne scopre di più le relazioni (come p. es. gli attributi di Dio, i varî doveri di morale, ec.), ne arreca altre prove che non sieno identiche alla cosa stessa (come p. es. l'argomento fisico dell'esistenza di Dio); ma parlando a rigore, la metafisica si comprenderebbe in una psicologia compiuta; poichè le idee metafisiche essendo date dalla psicologia, e la psicologia consistendo nell'esame accurato delle operazioni dell'anima e del valore delle idee, che ne risultano, le leggi degli oggetti, espressi da queste idee, e la loro esistenza spetterebbero pure alla psicologia. Nulladimeno, siccome questi due ultimi casi sono separabili dai primi, siccome le idee degli oggetti della metafisica sono idee, che portano con sè stesse il marchio di qualche cosa di reale, indipendente dall'anima, si può e si dee a maggior chiarezza, a dipartimento della scienza, far della metafisica una scienza separata dalla psicologia.

Quando abbiamo detto che il titolo di *filosofia prima* converrebbe più alla psicologia, che alla metafisica, abbiam parlato nel senso, che inavvedutamente attaccarono molti a quella denominazione, quasi la filosofia prima fosse quella lo studio della quale dee in noi precedere ogni altro studio: siamo però lontani dal torre quel nome augusto alla metafisica, che lo si merita, in quanto esso significa che gli oggetti trattati parcamente da questa scienza sono in parte i più sublimi ed importanti (Dio, l'immortalità, la morale) di quelli delle altre scienze, e tutti tengono il primo luogo nell'ordine degli esseri. Crediamo però che a significare questa preminenza della metafisica sarebbe ancor più acconcio il chiamarla *alta* o *sublime* piuttosto che *prima* filosofia.

Egli è, come abbiamo veduto, dall'aver negletto l'ordine naturale delle scienze, in quanto sono scienze, dall'aver voluto preporre a tutte le altre la metafisica, e non farle invece precedere la psicologia, che nacquero tutti gli abusi, che si fecero di quell'alta scienza, e gli errori in cui si cadde intorno agli oggetti, che le pertengono. Da Xenofane sino a Schelling tutti i soprusi metafisici della ragione nacquero da sì fatto

stravolgimento. Privo di fatti psicologici, il filosofo non sa distinguere nelle idee degli oggetti sovrasensibili quello che vi ha di fantastico, da quello che vi ha di vero; ciò che vi è chiaro, da quanto vi ha di oscuro; quello che vi è di certo, da ciò che havvi di non certo; non ha nel loro essere preciso codeste idee, e procedendo a svilupparle, non fondandosi sulla sperienza, travia ancor di più, aggiunge chimere a chimere, trae oscurità da oscurità, incertezze da incertezze, errori da errori, e secondo la tempra naturale del suo spirito, e quello che ha ricevuto dalle abitudini, dagli uomini e dalle cose, secondo la direzione arbitraria o causale del suo raziocinio, il capriccio delle sue idee e la natura del suo metodo, va nei più opposti eccessi, e in tal modo si crearono i fallaci dogmatismi, da cui in fine il pirronismo risulta.

Acciocchè adunque la metafisica non diventi pericolosa, ma utile e scientifica (essendo gli oggetti di cui tratta i più importanti all'azione e perciò i suoi errori del più alto rilievo) bisogna che ella si fondi sopra un'accurata psicologia.

Da ciò si deduce un'osservazione, che può servire a spiegare l'incredulità dei filosofi, soprattutto in alcuni tempi, e specialmente nella filosofia greca, e a' tempi nostri, soprattutto nello scorso secolo. Se si considera lo spirito umano, a queste epoche, si vedrà, ch'essendo giunto il pensiero speculativo dal lavoro dei secoli precedenti a un alto grado di sviluppo, era inevitabile ch'esso si rivolgesse ad esercitarsi sui soggetti più importanti per esso, su quelli, che, collegati all'azione, tengono maggior luogo nell'universo. Nè questo istinto di ricerca, nè lo spirito di filosofia è censurabile, essendo un naturale effetto della nostra natura e dei processi de' tempi. Coloro i quali indignati dagli abusi della filosofia si scagliarono contro di essa, errarono, a parer mio, per non distinguere lo spirito filosofico sempre pregiabile, dalle false direzioni, che ben sovente esso prese. La filosofia non produsse mai errori; l'ingegno filosofico non fu quello che mise al mondo tante false filosofie, ma sì il difetto di metodo o un metodo cattivo, il prescindere dalla sperienza, o il prenderne una monca e fallace. La rivelazione è necessaria all'uomo, perchè ella ripara i suoi dogmi importanti dalla ruina, a cui sarebbero condotti dai cattivi metodi di filosofare, i quali pure saranno sempre, finchè saranno gli uomini, per debolezza dello spirito umano.

Giunti adunque gli uomini a quelle vie del pensiero, si diedero a un improvvido modo di esercitarlo. Privi di una buona psicologia, o presero a trattare la metafisica con dei principi e dei metodi chimerici, ed arbitrarî o senza metodo alcuno. Gli antichi si diedero al primo partito; il sapere era appo di essi troppo ristretto su dei circoli particolari, perchè potesse la loro filosofia lasciare l'austerità, prescindere, almeno nella forma, dalla scienza, quindi gli antichi metafisici vestirono tutti i loro pensamenti a forma di scienza, e mettendo in ciò la loro perfezione, ebbero campo di percorrerne tutte le parti. Così appo i Greci. Presso i Romani, la filosofia fu più popolare, oltrechè essendo essi più dati all'azione, e associando spesso questa alla speculazione, contro l'uso de' Greci filosofi, la filosofia fu da essi trattata più a pezzi staccati. Infatti voi troverete di rado nella storia della filosofia, che gli autori di sistemi, propriamente detti di metafisica, siano stati degli uomini occupati costantemente negli affari della società; che anzi il talento dell'azione è incompatibile con una grande estensione di talento scientifico, come ha osservato il conte Maistre, e ci attesta la storia; e quando gli uomini dati alla vita esteriore, si diedero alla scienza, essi nol fecero che per via di raziocini staccati, di pensieri fuggitivi, senza metodo ed ordine di sapere.

Nel medio evo la forma scientifica, benchè monca e falsa, si mantenne, e anche i primi gran metafisici moderni, Bruno, Spinoza, Leibniz, ec., lo furono. La nazione francese era però troppo espansiva per amare un tal metodo; la filosofia di Cartesio, benchè sistematica, è tuttavia, per la superficialità del suo procedere e i suoi salti, più popolare, che scientifica, e già Montaigne avea dato il primo libro filosofico, eminentemente francese, in cui trattando ogni sorta di soggetti secondo il pensiero del momento, senz'ordine, senza metodo, senza connessione veruna, diè l'esempio della filosofia di un uomo di mondo; cenni, vedute, saggi, non trattati e sistemi, espressioni della propria maniera di vedere, e di sentire le cose, non indagazione del vero; raziocini senza stabili principi, conversazioni amabili e brillanti, non sistema, non processo di scienza. Ecco il tipo del metafisico francese, più celebre in questa nazione, quello di Rousseau e di Madama Staël. Bayle confermò in seguito questa tendenza, Bayle, che senza sistema di filosofia volle esaminare tutti i sistemi. Intanto venne il secolo

di Ludovico XIV, in cui la letteratura e le forme sociali aumentarono vie più, e raffrenarono le relazioni esteriori di mondo; Bossuet solo seppe ancora dare un eccellente trattato di psicologia, nel rimanente, non si vide in Francia (tolto Malebranche) un solo autore sistematico di metafisica. Se questo secolo non fosse stato, per natura, religioso e letterario, si sarebbero veduti in esso i disordini dello spirito, che apparvero nel seguente; in cui la letteratura fece luogo al raziocinio, l' immoralità aperta al decoro, e un certo disgusto di religione a quello del secolo precedente. Ciò bastò perchè la incredulità prendesse piede, non più al modo antico de' Greci, (e quello dei moderni Tedeschi), in cui prendea una forma scientifica, benchè priva di metodo, che è l'anima, la vita della vera scienza, ma in un modo che io chiamerò *mondano,* che ha luogo allorquando, senza metodo alcuno, e senza sistema, si esercita lo spirito in tutti gli oggetti, che si veggono attorno. Ecco lo spirito che dettò le *Lettere Persiane,* il libro *de' Costumi* (*Les mœurs* di Trussaint), i *Pensieri filosofici* (del Diderot), la *Professione del Vicario di Savoia,* ec. La psicologia e la politica furono l' uniche scienze filosofiche, che vennero trattate scientificamente, benchè, a dir vero, l'opera del Montesquieu sia piuttosto una serie di anni e una storia che un trattato scientifico, e quelle del Condillac e dell' Elvezio, sistemi superficiali, appetto a quelli di Hobbes e di Locke. Finalmente dopo tanti *aperçus* vennero finalmente in metafisica due sistemi degni di essi, il sistema della natura, e l' uomo macchina e pianta.

Ora lo stesso disordine che nella metafisica è prodotto dallo spirito di fallace sistema, proviene dalla *popolarità* in cui ella si vuol trattare. Il metodo vero manca nella prima di queste vie, ogni metodo nella seconda. Passeggiate col vostro spirito sugli oggetti sovrassensibili, che più vi colpiscono; ragionatevi sopra, senza precisione d' idee, senza preliminari di scienza, senza corredo di vaste e di profonde sperienze, voi farete degli ingegnosi saggi, nè vi porrete sicuramente al pericolo di gravi errori, e darete morte alle scienze. Se voi conserverete il vero, sarà solo o per caso o per forza della religione e del buon senso.

Lo spirito irreligioso, che regnava nel secolo XVIII, assicurò questi traviamenti, già possibili, in quella foggia di filosofare. Lo spirito, sfornito di fisso metodo e d' istromenti

scientifici, prese il metodo della passione. Non si considerarono più gli oggetti della metafisica, che per oscurarne la verità e combatterli. Ingegni spesso acuti, senza metodo, doveano riuscirvi, nel trattare popolarmente questi soggetti.

Per far cadere l'obiezione più forte di un incredulo contro una verità, basta spesso collocar questa nel suo luogo naturale della scienza, basta autenticare il fatto in cui ella risiede, e per farlo bisogna apprendersi a un' analisi compiuta e rigorosa. Trattate la cosa per salto, e per *aperçus,* giusta il metodo delle conversazioni, la causa della verità è vinta, e l'errore trionfa.

Kant trovò in questo stato la metafisica, vide tutte le obiezioni, dagli antichi sofisti ideate, riprodotte dai moderni; e invece di andare alla radice del male, e cercarne le cause dal difetto del metodo, nè appunto la natura di essa scienza, negonne la possibilità, e credette di potere conciliar tutto colle sue antinomie della ragion pura.

XCIV. — *Un'acuta osservazione dell' Hobbes.*

« On prétend que ce fut dans le dessein de donner à ses compatriotes une juste horreur des desordres particuliers aux états démocratiques, qu'il (Hobbes) publia en 1618 une traduction anglaise de Thucidide. »[1] Io non voglio certo arrecare Hobbes come un'autorità, soprattutto in materia di politica, nulladimeno, se il fatto è vero, esso prova che l'ingegno penetrante di Hobbes vide che, per far disgustare i popoli della democrazia, bastava metterne loro innanzi la vera storia, e mostrar loro in tal guisa, quanto la realtà differisce dall'idea, che se ne fanno. Il signore di Chateaubriand osserva, che gli antichi filosofi, viventi in governi popolari, preferivano a questi la monarchia.

XCV. — *Sistema più congruo allo spiegamento della ragione speculativa.*

L'ateismo ripugna alla ragione speculativa e al suo perfezionamento. Dimezza l'uomo e l'universo. Chiude la via alle più sublimi meditazioni.

---

[1] Stewart, *Histoire abrégé des sciences métaphysiques, morales et politiques.* Paris, 1820-1823, t. II, pag. 126.

Lo stesso dicasi dell'immoralismo e del materialismo.

Bisogna dunque cercarlo altrove. L'uomo non dee, nello stato presente del pensiero, dogmatizzare, e aver per iscopo di cercare la verità obbiettiva. Io non voglio asserire, che ciò sia per essere sempre impervio all'uomo, ma asserisco bensì che questo non è accomodato allo stato presente del pensiero. Se questo potrà trovare la verità un giorno, sarà solo dopo il suo più alto esercizio, ora si opporrebbe a questo esercizio la ricerca della verità. Il voler trovare la verità presentemente sarebbe chiudere la via al poterla trovare un bel giorno.

Altro è il volere trovare la verità, altro il cercarla. Cercar la verità è la filosofia, volerla trovare, si oppone alla filosofia.

Colui che cerca la verità volge le cose, che considera, sotto tutti gli aspetti possibili, e non s'inquieta se trova delle contraddizioni, ma sempre, in buona fede con sè medesimo, spinge sempre più innanzi le sue ricerche, egli evita una sola contraddizione (la sola che esser possa in filosofia) quella cioè di affermare di aver la verità, quando non la vede evidente. Egli cerca la verità, ma è rassegnato a non trovarla; la ricerca non è il mezzo che adopera, ma il fine stesso a cui tende. Colui, per lo contrario, che vuol ritrovarla, è costretto, per ottenere il suo scopo, a passare sulle contraddizioni, e palliarle, a dogmatizzare, ove si dee dubitare, a mettere l'evidenza, dove havvi solo la probabilità, a chiamare assurdo ciò che è soltanto misterioso, egli dee, a ogni passo, contenere la sua ragione come un impetuoso destriero, che vorrebbe portarlo fuori della sua via, e perciò ad impedire il pieno e libero spiegamento delle sue forze, a far molti salti, a lasciare delle lacune, e' fa mestieri che scelga un metodo, e che il tenga come infallibile, poichè come mai potrebbe assicurarsi di aver trovato il vero, quando sospettasse che il metodo da lui tenuto avesse potuto ingannarlo? ma egli non può assicurarsi della bontà della sua logica, poichè a tal fine ci anderebbe una nuova logica, la logica della logica, e così all'infinito; egli dee dunque ciecamente abbracciare un metodo, e una dialettica, senza mai potersi accertare della loro realtà; e il valore della verità da lui trovata dipenderà sempre da quello di un tal precario fondamento.

Senza che, la verità è una, e chi potrà confidarsi di possederne una parte, mancando di tutto il rimanente? Bisogna

dunque o supporre che si possa conseguire ogni verità, il che è assurdo, o confessare di non possederne alcuna. Bisogna o pretendere di intendere tutto l' universo, tutto il mistero dell'anima umana, e vantarsi di sapere ciò che vi ha di subbiettivo, ciò che vi ha di obbiettivo nelle nostre cognizioni, il modo, in cui elle si formano, gli errori, a cui siamo soggetti ec., per potere osservare una sola verità di qualche genere. Il voler dunque trovare la verità, nello stato presente dell'uomo, è inconseguente, esclude la buona fede, prima dote del filosofo, e priva la di lui ragione della sua libertà e dell'istinto invincibile, che nutre, di contentare pienamente sè stesso, e di non arrendersi che all'evidenza. Se la nostra ragione vedesse la verità in tutta la sua luce, la sua libertà e felicità consisterebbe nell'abbracciarla, ma questo stato della ragione non ha luogo per gli uomini almeno al presente, la libertà e la felicità della ragione consiste adunque nell'esercitarsi, senz'alcun freno, nella ricerca del vero, senza mai credere di averlo trovato. L'amor del vero obbiettivo regna certo nel fondo del petto umano, e ciò può darci una confidenza pratica, che esso ci arriverà un bel giorno; l'amor del vero spinge incessantemente la ragione a ricercarlo, ma questa frattanto dee contentarsi di una verità subbiettiva, cioè di ricercare continuamente l' obbiettiva, e il ben essere che può ottenere al presente, non è il farsi illusione, e credere di aver trovata la verità, illusione che la costringe a tiranneggiarsi, ma al persuadersi che la sua destinazione presente è unicamente la ricerca, e lo spiegare intorno a questa indipendente il suo volo.

Il dogmatismo non è dunque il genere di filosofia, che possa riempiere presentemente il fine della ragione, l' esercizio di questa deve essere solamente una ginnastica destinata a sviluppare le sue forze, e a prepararle un bel giorno il conseguimento del suo fine, cioè il vero; il che non affermo che debba essere, ma dico, che praticamente si dee sperare. Non confondiamo adunque gli stati della ragione, quello in cui è al presente con quello in cui sarà un giorno. Ella potrà dire di aver trovato la verità, quando la possederà in tutta la sua evidenza, e siccome questo non ha ancor luogo, ella non dee usurpare i diritti di uno stato in cui non è.

Lo scetticismo, nel preciso senso in cui è inteso, non è nè meno lo stato, a cui dee aspirare la ragione. La ragione spe

culativa non può, e non dee dubitare di tutto, poichè il dubbio stesso è un dogmatismo. Ella nulla afferma positivamente come vero, ma nulla altresì rigetta come falso; ella ammette ipoteticamente tutto quello, che favorisce il suo esercizio, e ipoteticamente rigetta tutto ciò, che gli si oppone. Ella contempla l'universo sotto tutti gli aspetti possibili (tolti quelli che si oppongono alla sua natura, come l'ateismo, l'immoralismo ec.) non per fare dubitare di tutto, ma per ispiegare le sue forze, che è la sua vocazione. Or non è questo un dubitare? dirà taluno. No; perchè il dubbio suppone la riflessione sulla verità o sulla falsità di una cosa; il dubbio è lo stato dell'intelletto, quando vede uguali momenti da una parte e dall'altra. La ragione speculativa non fa questo lavoro, ella non pensa che ad esercitarsi, e spinge ovunque il suo esercizio, perchè non trova in alcun luogo un' evidenza, che la possa arrestare; e l'evidenza compiuta è l'unico arresto della ragione. Se troverà ella il vero un giorno, sarà per essa una piacevol sorpresa, allora ella cambierà stato, e la sua felicità e libertà consisterà nell' immutabile contemplazione, ma sinchè non è giunta a tal segno ella è solo felice, quando liberamente si esercita nell' esaminare, senza punto arrestarsi a riflettere, nè meno per dubitare. La sua beatitudine presente è una indifferenza compiuta, non una sospensione di giudizio sulla verità o la falsità delle sue idee; ella cerca l' evidenza non per trovarla, ma per seguire il suo istinto di penetrar sempre più a fondo in quello che non è evidente, e se in ciò v' ha contraddizione, non si dee imputare alla ragione, che in ciò siegue il suo istinto di libertà, ma alla natura delle cose. Il pirronismo adunque della ragione speculativa non è riflesso, come il pirronismo degli antichi, ma spontaneo, come la ragione medesima, non è l'effetto di un giudizio, ma dell'istinto. Ella non giudica che le cose sien dubbiose, ma sente che non possono esigere che ella vi assenta, siccome quando ella trovasse la verità, non la giudicherebbe, ma la sentirebbe senza giudicarla. Il propriamente detto pirronismo non è il sistema sublime della ragione speculativa, ma uno dei modi del suo esercizio, che entrano in questo sistema; esso è uno dei lati ipotetici, sotto i quali ella contempla l'universo. Il filosofo indipendente è ora dogmatico, ora scettico, ma per ipotesi, in sostanza non è nè l'uno nè l'altro; egli non prefe-

risce alcuno di questi sistemi, ma gli abbraccia entrambi con tutte le loro forme, e non ne esclude alcuno, perchè non esclude alcun mezzo di esercitar le forze della sua ragione, il che è l'unico riguardo che abbia sempre dinanzi agli occhi, l'unico dogma, che professi, perchè necessario alla sua felicità.

L'ateismo, adunque, l'immoralismo, il fatalismo, il materialismo, entreranno nel numero di que' sistemi, che sono ipoteticamente abbracciati dalla ragione, per l'uso delle sue forze? Rispondo, che la ragione è libera di farli entrare se così le piace, ma che il fatto e il sentimento di essa ragione ci mostrano che tali sistemi si oppongono al suo fine, e lungi del giovare nuocono allo spiegamento delle sue forze, come l'empirismo, le teologie positive, ec. Per ateismo, quando dico questo, intendo però solo l'ateismo dei naturalisti, quello dell'autor del sistema della natura, di Democrito e di Epicuro, che è il solo vero ateismo, ateismo cioè che consiste nel dar solo la realità ai fenomeni sensibili dell'universo, e nel negare tutto ciò, che trascende la sfera de' sensi. L'idea di Dio è l'idea di un'esistenza infinita, che eccede l'ordine sensibile; dire pertanto che il mondo è Dio, e che il mondo non è altro che la natura sensibile, è professare in realtà l'ateismo. Ma il panteismo degli eleatici e degli spinozisti di ogni genere è ben diverso; esso è tutto specolativo, e non consiste nel *materializzare* Iddio, ma nello *spiritualizzare* l'universo. Quanto adunque a torto è chiamato ateistico un tal sistema, che ci dà la più alta idea di Dio, che aver possiamo, ed è il più conseguente che possa edificare la ragione!

L'immoralismo poi è un sistema, che nega l'ordine morale; il materialismo, che impugna l'immortalità dell'anima, e riduce quest'essere sì misterioso e sì grande a un fenomeno, che brilla per pochi istanti, e svanisce; sistema che potrebbe forse tollerarsi, quando fosse ideato da un altr'essere che l'uomo, ma che non può mai intendersi in questo, poichè come mai l'uomo, che non trova più che il nulla, se esce dal suo sentimento, che dee all'anima sua il riverbero di Dio e dell'universo, può giungere alla follia di annichilare questo suo mondo, che è lui stesso? Il materialismo è cento volte più innaturale dell'ateismo e di ogni altro più mostruoso sistema. Il fatalismo, finalmente, priva l'uomo della facoltà creatrice, che in lui risiede, e riduce tutto il sistema dell'anima a un vil meccani-

smo, annichila il senso interno, che è pure l'unico testimonio della nostra esistenza.

Da ciò si scorge, che questi quattro infelici sistemi uccidono il sentimento e la ragione, invece di giovarvi; ristringono la sfera del raziocinio, invece di ampliarla; deformano l'uomo e la natura, invece di scoprirne dei novelli aspetti, e in una parola non porgono alcun modo di svolgimento alla ragione, che questa non possa trovare altrove, mentre ne impediscono i più belli e i più sublimi. Si deono dunque espellere questi sistemi dell'alta filosofia. Quanto poi essi si oppongano alla scienza applicata all'azione non fa d'uopo provarlo, poichè tali distruttivi sistemi sono morte dell'azione medesima, opposti adunque all'azione, come al pensiero, questi deplorati sistemi, nemici della ragione del filosofo, come degl' interessi della società, dovrebbero essere per sempre sbanditi dall'universo.

XCVI. — *Valore delle opere degli antichi per l'arte di ben ragionare filosoficamente.*

« L'arte altro non è, che un ammasso di precetti ad un certo fine ordinati. »[1] L'arte adunque non è che un estratto di precetti, fatto dalla scienza, per regolare l'azione.

Ma siccome la scienza è pure un'azione del pensiero ne siegue, che la scienza ha d'uopo di un'arte, cioè di un ammasso di precetti ordinati al retto e fruttuoso trattamento della scienza in genere. Quest'*arte scientifica* è la logica (si noti che in questo non intendo la sillogistica, che spetta alla psicologia, ma solamente un corso di regole pratiche per ben ragionare. La logica del Crousaz, se fosse meno prolissa, sarebbe eccellente in questo genere, e, con poche aggiunte, potrebbe rendersi tanto perfetta, quanto è possibile al presente). Quest'arte presentemente può tirare dei gran vantaggi, e miglioramenti dalla scienza, che si possiede; poichè la scienza dipende in prima da essa, ma ell'è poi altresì vantaggiata dalla scienza. Quando mancava ancora la scienza, e gli uomini non aveano l'idea di una logica, si ragionò senza metodo, non si fece che errare, e l'unico vantaggio, che si ottenne, fu di esercitare lo spirito, e di prepararlo alla buona scienza. L'inu-

[1] Vico, *Della antichissima sapienza degl'Italiani*, trad. Milano, 1816, pag. 189.

tilità di questi sforzi fece finalmente sentir la necessità di una logica per poter conseguire la vera scienza, ma come mai ottenere una compiuta logica, quando la scienza non si possedeva ancora? Quella logica prima dovette adunque essere di schietta natura, e incompiuta, cioè un corpo di canoni dettati dal buon senso, e suggeriti dall'esperienza della vita, ciò tuttavia bastò, perchè si potesse cominciar l'èra della vera scienza, e penetrar nella cognizione dello spirito umano; di mano in mano, che si progredì in questa, i lumi che si acquistarono, perfezionarono la prima logica, e così la logica e la scienza si perfezionarono a vicenda.

Le scienze filosofiche in cui, attesa la recondita sede della loro storia, è soprattutto accessoria la logica, non furono appo gli antichi. Gli antichi aveano una filosofia; ma questa non era scienza. Che cosa adunque era la loro filosofia? O un lavoro dell'immaginazione astratta, senza metodo alcuno: o il dettato del buon senso più squisito e della sperienza comune, ma senza metodo, ec. Tali sono le filosofie degli eleatici, di Platone, di Tullio, di Seneca. Una prova, che non è scienza, si è che non vi regna metodo alcuno; le loro opere sono dei cenni, e dei pensamenti scuciti, come quelli di Montaigne presso i moderni. Quando poi essi vogliono abbandonare il metodo del buon senso, ed inalzare la filosofia al grado di scienza, allora, privi di metodo scientifico, si smarriscono, e lottano invano contro il segreto della natura, che sempre loro rifugge. Così le opere filosofiche di Aristotele non hanno altro di scientifico, che l'affettata loro forma, come quella di Spinoza, presso i moderni. (Bisogna eccettuare la sillogistica, che fu scoperta da Aristotele.)

Ciò non ostante nelle opere filosofiche degli antichi vi sono di molte verità. La psicologia è nulla, nei loro scritti, ma la metafisica vi può trovare dei bonissimi materiali. Quando essi si abbandonano al senso comune, al senso morale, al senso religioso, la loro natura, fresca di vita, è aperta a tutte le impressioni, loro suggerisce delle preziose verità. Per questo ririguardo le opere di Aristotile, e sopra tutto le politiche, e le opere morali degli Stoici, sono dei ricchi tesori. Le opere stesse di Platone e de' suoi seguaci, gli Alessandrini, S. Agostino, S. Clemente, Marsilio Ficino, ec., non ostante tutte le ipotesi trascendenti per ispiegare l'inesplicabile, hanno più verità in

fatto di metafisica che molte opere riputate dei moderni; poichè quello che vi ha sotto tutte le loro supposizioni, e tutto l'involucro sistematico, è quasi sempre verità.[1]

Egli è per questo motivo, che Platone sarà sempre un libro degno di esser letto da tutti gli uomini, e le stesse sue fantasticherie e i suoi sistemi saranno utili, quando si considereranno solamente come un commento poetico della verità. E chi sa, che questo non fosse l'intendimento di Platone medesimo? In tal maniera si spiegherebbe meglio il suo sistema, e come sia stato discepolo di Socrate; poichè Socrate fu il filosofo della natura, che si prefisse di insegnare le verità pratiche necessarie agli uomini, ma Platone vide forse che per far trionfare questa sana filosofia, contro quella degli altri filosofi, bisognava adattarsi allo spirito de' tempi, avidi di sistemi, e darle una forma sistematica, che la rendesse capace di mettersi in equilibrio colle altre; e che questa forma sistematica dovea essere brillante e immaginosa per essere capace di vestir le forme dell'eloquenza, e di allettare, e persuadere gli uomini. Non era egli l'arte di Socrate di condurre gli uomini alla virtù per mezzo degli innocenti piaceri? Platone, d' ingegno pratico, poeta nella sua gioventù, pieno di Omero, non dovett' egli vedersi destinato dalla natura a rendere più adattabile alla vita il socratismo, come Socrate si era creduto destinato da Dio ad inventarlo? Mi sembra che questa maniera di interpretare la mente del divino Platone sia la più conforme all' indole delle sue opere, in cui si vede, che l'autore ha per intendimento di vestire la verità ora con brillanti astrazioni, ora con allegorie poetiche, e sempre coll' incanto dell'eloquenza, ma che in mezzo a tutti questi varî abbigliamenti havvi sem-

[1] (Si paragoni, p. es., la filosofia platonica alla scozzese; si vedrà che la prima differisce solo dalla seconda, in quanto quella si adopera per ispiegare e svolgere, con un dogmatismo ipotetico e trascendente, quelle verità, delle quali la seconda, fondata sull'osservazione, ammette l'esistenza senza cercare a spiegare il modo. Reid, procedendo colla fiaccola della riflessione, trova, nella costituzione dello spirito umano, delle idee sopra-sensibili, immutabili, che non procedono dagli elementi della sensazione. Platone vuole spiegar l'esistenza di queste idee, e determinarne l'origine, e la trova nelle idee in essonoi scolpite dalla divinità, come alcuni dei suoi seguaci e Malebranche le fanno consistere nella visione immediata di quella.)

pre una verità centrale, che mai non varia, nè cessa, e che si scorge esser l'unico intendimento di Platone. E finalmente se si ammette questa ipotesi, Platone sarà al tutto conforme alla mente del suo maestro; laddove, nel sentimento contrario, bisogna supporre che Platone siasi ben tosto allontanato da Socrate, e opposto a lui, di cui si mostra così pio e fedele discepolo, per inventare un sistema astratto contro uno dei primi canoni della socratica filosofia. Ma lasciando tutto questo, mi sembra che il Vico mostri ottimo intendimento, quando preferisce Platone a tutti gli altri filosofi antichi;[1] e io lo preferirei pure a tutti i moderni facitori di sistemi, tra' quali quelli in cui si trovano maggiori verità, utili al cuore e alla vita, sono senza dubbio i seguaci di Platone, come i Padri, Ficino, Cudwort, Moro, Mendelshon, Jacobi, ec. Platone adunque, nullo nella psicologia, è anche a questi tempi il primo dei filosofi nell'alta filosofia, nella metafisica, specialmente per quello che riguarda Dio e l'immortalità delle idee della ragione, il giusto, la virtù, la religiosità, ec., siccome gli stoici lo sono nelle applicazioni particolari di queste idee. Sarebbe dunque una somma ingiustizia il negare a tutte queste opere filosofiche degli antichi di contenere le verità più essenziali all'azione, espresse nel modo più incantatore. Tal è pure la profonda filosofia, che si racchiude nella Bibbia, la teologia del libro di Giobbe, la morale dei Sapienziali, la morale e la religione unite insieme dei Salmi, ec.

E lo stesso pure si dica della filosofia de' Padri, nulla sempre nella psicologia, ma grandissima nella metafisica, e certo da preporsi a quella di molti rinomati moderni, come di Platone dice lo Stewart (in una nota della sua *Storia compendiata*).

---

[1] (Bacone errò, come uomo, quando fece poca stima di Platone, e vi antepose Democrito ed Epicuro; senza pensare che altro è fisica, altro è metafisica. Questo errore rese spesso avversi i filosofi sperimentali a Platone. Platone è un filosofo, che discorse eccellentemente su Dio, sull'immortalità, sulla virtù, anche prescindendo da tutti i suoi sistemi, ogni uomo dee confessarlo. Solo i sensualisti hanno il diritto di non farne conto. Il Vico però fece poco profitto degl'insegnamenti di Bacone nella sua metafisica, ove prese da Platone solo i suoi difetti, cioè il suo spirito di sistema.)

XCVII. — *Classificazione delle scienze.*

La divisione, che Bacone fece delle lettere e delle scienze, è arbitraria; egli non avea il fine di farne una buona divisione, rigorosamente logica, ma soltanto di stabilire una qualche classificazione, mediante la quale dare un certo piano alle sue idee. Quindi è che egli, per passar a parlare da una disciplina all'altra, non segue nè meno molto il metodo, che ha stabilito, e si contenta di avere una qualche accidental transizione.

Ecco, a parer mio, come si potrebbero distinguer le scienze, premesse le distinzioni psicologiche della scuola scozzese.

L'uomo esiste, e ha il sentimento di sè stesso e delle operazioni della sua anima, ha il sentimento dell'esistenza dei corpi, che conosce per mezzo delle sensazioni; ha il sentimento di alcuni oggetti sovrasensibili, che a lui si manifestano per mezzo di quelle idee, le quali non originate, benchè eccitate da' sensi, gli danno le cognizioni di qualche cosa di reale, di esterno, d' indipendente da lui.

L'uomo conosce questa classe di oggetti, e le operazioni dell'anima sua per mezzo della *riflessione;* egli conosce i corpi per mezzo dell'*osservazione esteriore.*

Ecco adunque due classi di scienze: le prime, che si fondano sulla *riflessione, filosofiche ;* le altre *fisiche.*

Le filosofiche si distinguono in due parti. Le une riguardano semplicemente l'anima in quanto operatrice, e si chiamano *scienze psicologiche* (ideologia, scienza dell' influenza del linguaggio sul pensiero, ec.). Il loro oggetto sono le operazioni dell'anima, la genesi delle sue idee, ec.

Le altre riguardano gli oggetti delle idee dell'anima, cioè di quelle idee, che si riferiscono a un oggetto, che esiste indipendentemente dalla sua cognizione, e che rassomiglia alla idea, che se ne ha. Queste scienze si ponno chiamare *metafisiche,* e costituiscono quello che fu detto ora *trascendente,* ora *alta,* ora *prima filosofia.*

Il loro scopo è d'investigare la realtà, e la natura (quanto a noi è possibile) delle idee che abbiamo.

La metafisica si può dividere:

1° in *ontologia,* la quale è piuttosto una serie di definizioni delle nostre idee complesse fondate sulle semplici, che

una scienza. Tratta però altresì delle idee generali di spazio tempo, causa, ec.

2° *Teologia naturale*, la quale tratta dell' idea di Dio.

3° *Morale*, che tratta dell' idea del ben morale.

4° *Pneumatologia*, che tratta dell' idea, che abbiamo della immaterialità e immortalità della nostr'anima.

5° *Matematiche pure*, che trattano della natura delle idee dello spazio e del tempo.

Si noti che queste quattro scienze, che compongono la metafisica, hanno il loro oggetto in quelle *idee*, che noi abbiamo unitamente al sentimento della loro estrinsica realtà. Così le varie idee ontologiche, quella della prima causa, quella del ben morale, sono idee, che noi abbiamo come di cose esteriori e da noi indipendenti. Questo è un fatto innegabile, e su di esso si fonda la nostra divisione, per la quale la metafisica è la scienza delle nostre *idee*, che ci rappresentano qualche cosa di reale. La quistione poi qual sia l'origine di queste idee è diversa, e quantunque il sentimento della scuola scozzese paia il più probabile, noi possiamo assicurare che la metafisica, come da noi definita, è indipendente da queste quistioni; poichè dee supporre soltanto l' esistenza di quelle idee, senza indagarne l'origine.

La quistione dell'origine delle nostre idee spetta alla psicologia; il difendere la loro realtà contro di Hume, di Berkeley e di Kant spetta pure alla psicologia. La metafisica suppone la realtà di queste idee dimostrata, e non ne cerca l'origine; il suo scopo è solamente d'indagarne la natura, e di analizzarle. La psicologia, dovendo trattare delle operazioni dell'anima, dalle quali sono formate le idee, dee trattare necessariamente: 1° dell'origine di queste idee; 2° della loro rassomiglianza o no cogli oggetti esteriori; 3° dell'esistenza della libertà, che è una forza attiva della nostr'anima; 4° delle leggi dello spirito umano, e perciò dell'istinto della felicità, delle passioni, dei piaceri e dei dolori: in conseguenza l'*estetica* è una parte della psicologia, e non della metafisica, poichè il *bello* non ha, come il *buono*, un' esistenza da noi indipendente; è solo una legge del nostro spirito; 5° dell'esistenza de' corpi.

Ecco adunque tutte le parti della psicologia:

1° Lista delle operazioni diverse dello spirito umano.

2° Origine delle nostre cognizioni, cioè modo con cui l'anima ne acquista gli elementi.

3° Distinzione dell'obbiettivo dal subbiettivo nelle nostre cognizioni. (Secondo la scuola scozzese.[1] Esistenza reale degli oggetti delle nostre idee rassomiglianti a queste; e degli oggetti delle nostre sensazioni da essi dissomiglianti. Contro Hume, Berkeley e Kant.)

4° Volontà. Sue leggi; felicità; virtù. Felicità: piacere, bello. Simpatia, sociabilità.

5° Leggi dell'estetica.

Recapitoliamo.

CORPI.	ANIMA.
FISICA.	FILOSOFIA.
FILOSOFIA.	PSICOLOGIA. Scienza delle operazioni dell'anima, dell'origine e del valore delle sue cognizioni. (Quest'ultima parte è inseparabile dalla prima, come ognun vede.)
	METAFISICA. Scienza della natura degli oggetti, di cui l'anima ha la cognizione e l'idea (non la sensazione fisica).
METAFISICA.	1° ONTOLOGIA. Definizione delle nostre idee semplici e complesse.
	2° PNEUMATOLOGIA. (Si dovrebbe piuttosto chiamare PSICOLOGIA, ma la chiamo *pneumatologia* per distinguerla dalla psicologia suddetta, tanto più che considerandosi, in questa scienza, l'anima soltanto come immateriale e immortale, può convenirle il nome di pneumatologia, che vuol dire scienza dello spirito.) Si esamina la natura dell'idee, che noi abbiamo della nostra anima, e su queste idee se ne fonda l'immaterialità e l'immortalità.
	3° COSMOLOGIA. Esame dell'idea di estensione, che abbiamo, de' corpi, e perciò della na-

[1] Essendo avvenuto uno scambio di periodi, il Gioberti scrive: « Si rapporti qui il passo di sopra. »

tura di questi corpi, e della natura intima dell'universo. Questa scienza però non esiste; poichè (tolta l'estensione pura) noi non abbiamo alcuna idea obbiettiva di ciò che è corpo, benchè abbiamo la certa cognizione della loro esistenza. Spetterebbe pure a questa scienza quella delle relazioni dell'anima umana col corpo, cioè del loro commercio.

4° TEOLOGIA NATURALE. Esame dell'idea di Dio, della sua natura, e de' suoi attributi, per quanto ne siamo capaci; della sua connessione coll'uomo, cioè della religiosità.

METAFISICA.

5° MORALE. Esame dell'idea del ben morale, e della sua natura, cioè trattato dei diritti e dei doveri, e della sua connessione colla natura umana. La giurisprudenza e la politica pure sono dunque una parte della morale.

6° MATEMATICHE PURE. (Parrà strano il vedere le matematiche fatte una parte della metafisica, ma nel senso in cui prendiamo la metafisica, elle appartengono a lei incontestabilmente. Quello che le distingue dalle altre parti della metafisica si è non il genere d'idea, a cui appartengono lo spazio ed il tempo, ma la chiarezza particolare di queste.)

La metafisica è la scienza sinora più incompleta; poichè in essa, come in tutte le altre, si smarrisce, chi trascende la esperienza, e vuol saltare al di sopra di essa; e se si consulta l'esperienza, fuori di pochi capi (Dio, immortalità, virtù) non si è ancora trovata al presente la via di avanzarsi sicuramente. Tuttavia quali sono le sue discipline più necessarie alla vita? Quelle che hanno relazione intima col benessere della società e dell'individuo, cioè la pneumatologia, la teologia naturale e la morale. Le altre sono piuttosto atte a satisfar la curiosità, che ad altro fine. Ora Iddio ci diè una rivelazione colla quale sono raffermati i veri importanti della suddetta disciplina, e arricchiti di ciò che loro manca. Le cognizioni, che può darci la sana e rigorosa filosofia, degli attributi di Dio, della vita futura e dei nostri doveri, sono certo molto in-

eriori per certezza, per chiarezza e per estensione a quelle he su tali materie ci dà la rivelazione di Gesù Cristo. Talnente colui che negasse la rivelazione sarebbe costretto o a asciare le suddette verità nel loro stato perfetto e incompiuto, uali ce le dà la assennata e nuda filosofia, nel quale stato lle non bastano all'azione; o ad abbandonarsi a una strana ipotetica e disordinata filosofia opera più della fantasia, che lella ragione, il che è un corromper la scienza, come hanno atto molti filosofi in tutti i tempi, che rigettavano la rivelazione, e si sentivano pure di aver mestieri, intorno a quelle verità, di cognizioni maggiori di quelle, che ci dia la filosofia lell'esperienza: e così nuoce a questa il rigettamento della ivelazione, senza però che i filosofi prendendo tal partito ttengano il loro fine; poichè tutti gli sforzi e le ipotesi della agione, destituita di chiara e di sicura esperienza, non possano ai dare una certezza ai loro risultati, che regga contro l'imeto delle passioni, e soddisfi i bisogni dell'uomo.

Riguardo alla psicologia, si noti che l'esame, che ella fa lella realtà delle nostre cognizioni, è appoggiato all'esperienza. rascendere l'esperienza, e volere esaminare il suo valore mesimo, come pretende Kant, è un voler trascendere la nostra natura, è un gettarsi infallibilmente nel pirronismo, è un ontraddire apertamente ai proprî dettati. Poichè se si suppone he l'esperienza sia un criterio fallibile della realtà delle nostre cognizioni, bisognerebbe aver qualche dato a lei superiore er esaminarla. Perciò il filosofo, quando cerca la realtà delle mane cognizioni, si fida soltanto all'esperienza. L'esperienza . es. mi dice che il *bello*, i *colori*, ec., non hanno, nel modo he il nostro spirito li concepisce, una realtà fuori della nostr'anima; ma l'esperienza mi dice il contrario *del ben morale*, lell'idea *del tempo*, *dello spazio*, ec. Dopo di ciò, voler confondere, come fanno i kantisti, questo ultimo genere di idee colle prime, non è egli un contraddire l'esperienza, il torsi ogni mezzo di poter conoscere la verità?

Dalla psicologia poi e dalla metafisica risultano gli elementi della politica (scienza de' governi, dell'educazione, delle leggi e dell'economia), il di cui scopo è di ordinare la società umana al maggior grado possibile di felicità pubblica e privata, mediante della virtù; scienza, per conseguente, che suppone molti umi psicologici intorno alla costituzione della natura umana,

intorno alle idee metafisiche di Dio e della virtù e ai doveri e diritti dell'uomo, che ne conseguono.

La politica si può chiamare *scienza della società.*

XCVIII. — *Arte sublime dello Shakespeare nel dipingere la follia.*

L' idea della propria personalità suppone la memoria di sensazioni precedenti, unite al sentimento della nostra esistenza, e l'idea del tempo. Ma quando il nostro sentimento di un tempo è al tutto opposto con quello, che ci affetta al presente, come avviene nel repentino passaggio dalla gioia al dolore, o viceversa, l' immaginazione resta abbagliata, e quando la forza di questa superi quella della ragione, si perde la cognizione della propria personalità, o si trasforma dal vero, e si cade nella follia. Questa terribil crisi, a cui è sottoposta l' umana natura, meritava di essere meditata dai poeti, soprattutto drammatici, il di cui scopo dee essere quello di dipinger l' uomo nelle situazioni violente della vita, e la cui filosofia per conseguenza è quella di conoscere i disordini, che provengono da quella alle umane facoltà. Infatti, se ben si considera, ogni uomo agitato da una forte passione, e soggetto a un repentino mutamento, parteciperà, ne' suoi sentimenti e nelle sue azioni, di qualche raggio di follia. Per vedere adunque la superiorità di Shakespeare a tutti gli altri drammatici, soprattutto come pittore del cuore umano, non vi ha che a por mente aver egli solo saputo far uso della follia sulla scena tragica, e rendere questa miseria umana la sorgente delle più forti e profonde commozioni. I poeti volgari sogliono mettere in bocca a' loro personaggi, sopraffatti da una grande, repentina sventura e da un gran piacere, quelle comuni espressioni : *Sogno? Son desto?* che sono sì naturali, ma non s' inalzano all' ideale della poesia; poichè l' ideale della poesia (riguardo ai sentimenti) non consiste nel dipingere quello, nei sentimenti volgari, di cui l' uomo ha una distinta cognizione, come non consiste nell' esagerarli e nel metterli fuor di natura, ma bensì nel saper trovare, nei sentimenti naturali, quello che vi ha di profondo e di misterioso, nel saper trarlo fuori, e metterlo in mostra, nel saper vestir di espressioni quello, che tutti gli uomini sentono, senza, direi

quasi, saper di sentirlo, non che poterlo esprimere; talmentechè, per conseguire questa cognizione distinta, il gran poeta, nella sua ispirazione, notomizza il sentimento della natura, come lo sottometterebbe all'analisi il gran filosofo; e in ciò i loro talenti si toccano, benchè si esercitino diversamente, e il loro metodo è lo stesso, benchè il maneggino diversamente. Così, per esprimere i moti dell'anima di un infelice monarca a cui un'inveterata alterigia, e la debolezza di giudicio, arrecata dall'età, facea credere che la sua parola conservasse per lui i sentimenti della natura, per esprimere il travolgimento dei suoi pensieri, quando balena innanzi a' suoi occhi il primo raggio del disinganno, e si trova umiliato nella sua purezza, e leso nel più sensibile del cuore, Shakespeare così fa parlare il Re Lear: « Suis-je Lear, ou l'ombre de Lear? » ec. ec. Lo stesso linguaggio pone in bocca a Riccardo III, quando, destato dal suo terribile sogno, esprime quel dubbio comune, che accade dopo i sogni di tal fatta: « Presto un altro caval..., le mie ferite, ec. » Non è questo naturale, ma non è altresì questo ideale e poetico? Ogni lettore sente, nel fondo della sua coscienza, la naturalezza dei sensi che il poeta pone in bocca a' suoi personaggi; ma nessuno avrebbe mai immaginato, che il fondo di tali sentimenti è un principio di follia. È lo scetticismo della passione, è il dubbio della propria personalità.

Plauto seppe trarre il ridicolo nel suo Anfitrione da questo sentimento; Shakespeare l' ha considerato sotto il suo aspetto serio e tragico.

Se Shakespeare può giovare in que' due luoghi al filosofo, indicandogli un gran fenomeno dell'umana natura, gli dà in altri luoghi di consimili importanti lezioni. La follia, come dice lo Schlegel, è meglio descritta da lui, che da un filosofo. Ne' discorsi di Amleto, in cui, per una straordinaria combinazione dell' ingegno unico di Shakespeare, la finzione della follia è unita alla sua realtà, in quelli del Re Lear, ec., non si vede continuamente osservato il principio dell' associazione delle idee?

XCIX. — *Errori della psicologia del Kant.*

Kant peccò, a parer mio, a bella prima nella divisione, che egli fece, delle facoltà dell'anima. Una tal divisione non dee essere arbitraria, e non dee essere determinata dall' oggetto

delle facultà, ma dalla loro intrinseca natura. Così, per esempio, perchè distinguere le idee dello spazio e del tempo da quelle della causa, dell'effetto, ec.? V'ha forse tra l'une e l'altre alcun divario, nel modo in cui l'anima le concepisce? La diversità è nelle idee, non nelle percezioni dell'anima. La separazione kantesca della *sensibilità* dall' *intelletto* è adunque arbitraria. Lo stesso si dica della di lui ragione; le di cui idee di *causa prima,* d' *infinito,* ec. hanno la medesima origine, e provengono dalla stessa facoltà, che quelle dello spazio e del tempo.

Quello che indusse Kant in errore si fu il punto essenziale del suo sistema, di torre ogni esistenza esteriore ed obbiettiva alle umane cognizioni. Conseguentemente a ciò, egli dovette classificare le facoltà dell'anima secondo la natura stessa degli oggetti.

C. — *I filosofi scolastici furono fabbricatori di miti.*

Gli scolastici si possono chiamare i mitologi del cristianesimo. Le loro finzioni non sono già d' immagini, come quelle che una fresca ed espansiva fantasia suggeriva agli antichi poeti, ma di astrazioni e d' idee le più sottili, che il pensiero, racchiuso in sè stesso, sfornito del metodo sperimentale, possa inventare. Esiodo descrive le genealogie, Ovidio le metamorfosi degli uomini e degli Dei; lo Scoto quelle della *quiddità,* delle *ecceità,* delle *essenze*, dei *modi* e delle *forme.*

CI. — *Gli animali hanno delle attività psichiche in grado inferiore dell'uomo.*

Si ponno facilmente spiegare le operazioni psicologiche degli animali, ammettendo in essi un istinto, che variamente li determini, secondo la diversità delle sensazioni, che provano.

L'uomo, nelle sue azioni morali, agisce moralmente, perchè liberamente; l'azione materiale, che gli si appresenta allo spirito, come possibile, va unita all'idea del *bene* o del *mal morale,* secondo che l'esperienza ne insegna, e, in seguito di tal idea, destasi in noi un sentimento di approvazione o di biasimo, che siamo liberi di seguitare o di superare.

Ora si supponga che gli oggetti esterni eccitino negli animali l'idea di un'azione materiale, conforme a dar loro gra-

devoli o disaggradevoli sensazioni, si supponga che questo conoscimento delle relazioni di quell' azione col piacere e col dolore sia al bruto insegnata da un sentimento, che l'accompagna, e che si può chiamare istinto; si concepisca questo istinto in un essere, che non ha libertà; e perciò come di impulso invincibile; e si comprenderà come può essere che gli animali, senz'essere pure macchine, e senza però avere alcune idee di moralità, facciano pure delle azioni, che esternamente sembrano morali.

Il cane è attaccato al suo padrone, e lascia per seguirlo ogni stato, in cui possa star meglio; il leone riconosce i benefizi, che gli son fatti, ec. Non è già che il leone ed il cane abbiano delle idee di dover morale, di gratitudine, che vengano loro suggerite, quando esaminano i diversi partiti che posson prendere; ma sì perchè il creatore li conduce, per mezzo dell' istinto, a far quello, a cui conduce l' uomo, per mezzo delle idee morali; e siccome essi non sono liberi, per poter ripugnare alla voce della felicità, tostochè l' istinto di questa li reca a un' azione, la fanno, sotto un tale aspetto, non perchè sia morale, ma perchè dà loro piacere.

Per mezzo della memoria e della facoltà di paragonare (che sembra possibile sin negli animali) l'animale può decidersi a un' azione presente, in vigore di alcuni raziocinî; ma l'elemento del dovere morale, e direi anche del bello, non entrano mai nelle sue decisioni.

Che gli animali abbiano il sentimento fisico è indubitato, che non abbiano il sentimento morale ed estetico è certo, che non abbiano le facoltà intellettuali allo stesso grado dell'uomo è certissimo.

CII. — *Bacone, Leibnitz e Bossuet.*

Bacone è il vero modello dell'ingegno scientifico. Vasto nella comprensione del suo spirito e nelle sue cognizioni, profondo nei suoi lumi e nella sua perspicacia; dotato in sommo grado del talento di quell' invenzione, che consiste nello scoprire le leggi e i secreti della natura, e di quella ispirazione scientifica, che mena ad indovinarli; fornito di eminente buon senso, e inspirato da esso, per iscoprire il suo me-

todo della scienza, ha tutti i talenti che si richieggono pel progresso di questa, e manca di tutti quelli, che ci possono ostare.

Il signor Bonald (o il conte Maistre, se non erro) dà questa gloria al Leibnizio, che chiama l'uomo più abile forse che sia stato nel magistero della scienza; io dubito della giustezza di questo elogio. Nessuno v'ha, che non debba riconoscere nel Leibnizio uno dei più grandi ingegni, che siano stati giammai; nessuno gli nega un'erudizione immensa, una facoltà d' invenzione straordinaria, un ardore smisurato per lo studio, una attitudine e una facilità grandissima a trattar tutte le discipline; e la letteratura e la scienza dee riconoscere da lui dei grandi benefizi. Nondimeno, il Leibnizio avea, a parer mio, troppa immaginazione per poter essere vero scienziato. La sua straordinaria inventiva è più tosto poetica, che scientifica, la sua filosofia e la sua fisica mostrano una forza di sintesi senza pari, e alla quale è incompatibile la analisi. Leibnizio avea dei gran talenti per ogni scienza, ma avea degli altri talenti, che impedivano ne facesse uso. La sola sete, che ebb'egli sempre, di trattare tutte le scienze ad un tempo, basta a mostrarlo. Egli si sentiva le forze di inventarle tutte, a suo modo, e perciò si tratteneva poco su tutte; la sua immaginazione, mobile e incontentabile, avea sempre d'uopo di nuovi pascoli; come mai avrebbe potuto consecrare dei lunghi studi all' analisi, per ordinare le sue invenzioni, secondo il metodo della natura? Ma, senza analisi, la scienza non è possibile. Si dee però eccettuare da questa la matematica, in cui la sintesi può senza errare esser madre di grandi progressi; e altresì il Leibnizio ha forse in essa qualche uguale, ma non ha alcun superiore. Rapito da' suoi progressi in questa scienza, egli credette di poterne portare lo spirito e il metodo nelle altre, cosa sola che mostra una gran fantasia e una forza grande di approssimazione, ma ugualmente difetto di criterio scientifico. Lo Stewart osserva che gli Hartley, i Priestley, i Cabanis, i Darwin, ec. hanno dato mostra, per questo motivo, di possedere un ingegno molto meno adattato alle scienze sperimentali di Locke, il quale sa trattare ogni scienza, nella sua sfera, senza confonderle insieme. L'Ancillon osserva, che il profondo trattator della scienza trova tra l'una e l'altra l' infinito; e solo il superficiale pretende di ridurle ai comuni principi. Ecco la precipua causa, per cui tutto l' ingegno del Leibnizio non valse

ad arricchire le scienze sperimentali di molte scoperte. Le matematiche furon lo studio della sua gioventù; ed egli volle da esse trarre una filosofia prima, a' cui principî tirare la teologia e tutte le scienze.

Quindi è che la sua metafisica mostra, nel suo inventore, un gran matematico, e le sue idee intorno alle altre scienze sono attaccate alla sua filosofia prima. Se l'uomo fosse Dio, potrebbe in una scienza sola averle tutte; ma, attesi i limiti della nostra ragione e della nostra esperienza, non possiamo che apprendere il vero a pezzi staccati, e dobbiamo andar cauti di non confondere insieme le scienze. Come mai il Leibnizio poteva credersi di essere in istato, egli solo, per quanto grandi fossero i suoi lumi e i suoi talenti, di scoprire gli elementi della filosofia prima, e di trovare in essa i principî di tutta la scienza? E di far tutto ciò non coll'analisi, ma con una sintesi pura? E pure il Leibnizio si credette fermamente di poterci riuscire, e di averci in gran parte riuscito; il che basta a mostrare, ch'ei non possedeva il vero ingegno scientifico, o per dir meglio, che la sua forte e vivacissima immaginazione gl' impediva di far buon uso di quei grandi lumi, che possedeva. I giudizî, che porta degli uomini celebri e delle celebri opere del suo tempo, giusti e profondi alcune volte, altre al tutto ingiusti e stravaganti, mostrano che, in lui, lo squisito suo buon senso era talvolta vinto dall' immaginazione.[1] Ogni libro era per lui un'occasione di una folla di nuove idee spesso più poetiche ancora che vere, ed egli ammirava nei concetti dell'autore quelli del suo pensiero medesimo. Nelle materie positive, e negli studî di erudizione, il genere della cosa tenea più in freno l'immaginazione, e lasciava il campo al suo fine ed esatto giudizio di una vasta e profonda critica. Quindi è che, dopo le sue opere matematiche, le opere di erudizione sono le più vantaggiose. Nulladimeno, paragonando i suoi scritti teologici a quelli del Bossuet, chi non vede, che in lui la troppa erudizione, unita alla finezza del suo pensiero, e alla sua mania di mescere in tutto i principî della sua filosofia, noceva a quel criterio sicuro, a quel genio proprio della teologia positiva, che era sì eminentemente posseduto dal gran prelato della Francia?

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 359 e segg.

Bossuet ebbe il vero ingegno delle scienze sperimentali. Sono noti gli elogi dati dal signor Bonald, dal signor Degerando e dal signor Keratey al suo trattato *De la connaissance,* ec. Con un' immaginazione non meno forte e ancor più sublime di quella del Leibnizio, egli sapea meglio far uso, all'uopo, e non far uso, de' suoi varî talenti. Nel suddetto trattato, egli si tiene rigorosamente al metodo dell' esperienza, e si sente, in leggendolo, lo stesso spirito, che guidò, nell'antichità, Ippocrate ed Aristotele, e nei tempi moderni Bacone, Locke ed i capi dell' eccellente scuola scozzese. Nè un tal rigore di filosofia era in Bossuet, perchè egli non fosse capace di inalzarsi all'esame degli oggetti trascendenti, e di spingere, quanto è possibile, innanzi l'ingegno per ispiegarli; testimonia il suo trattato del libero arbitrio, in cui egli difende, con un' altezza incomparabile di raziocinio, uno dei sistemi inventati dagli uomini per esplicare l'azione di Dio sul libero arbitrio dell'uomo. Quando però egli volle applicarsi a insegnare al suo alunno la scienza dell'anima, egli vide che l'unico metodo da tenersi, per poter conseguire la verità, era l'esperienza.

Il signor Degerando condanna in Bossuet quelle che chiama le sue finzioni teologiche, colle quali, nel fine del suddetto trattato, tenta di spiegare il carattere di quelle sublimi e immutabili idee, che sono impresse nel nostro spirito. Ma se, senza negar ai sensi il diritto che la sperienza si sforza a loro concedere, attenendoci al preciso dettame di questa, teniamo la via di mezzo colla scuola scozzese, l'opinione di S. Agostino, di Malebranche e del Bossuet non sarà più che un'ipotesi per ispiegare il modo, con cui la nostr'anima arriva ad aver quelle idee, che, secondo i documenti della esperienza, non derivano nè dalla sensazione, nè dalla riflessione, benchè da essa eccitata nello spirito.

CIII. — *Sensibilità umana e intuizione.*

Sentimento è tutto ciò di cui l'uomo ha percezione, ma che non ha alcuna rassomiglianza con gli oggetti, da cui è eccitato. Tali sono i colori, i suoni, i gusti, gli odori, il caldo, il freddo, ec., e in un ordine più elevato il *bello* di ogni genere. Quando l'uomo è affettato da questi sentimenti, egli sente che, quantunque destati in lui dall'impressione degli

oggetti esterni, non hanno alcuna relazione con quello che li eccita; talmentechè, nel modo in cui egli li concepisce, non esistono fuori di lui.

Intuizione è tutto ciò che l'uomo percepisce come conforme all'oggetto stesso, a cui si riferisce. Tali sono lo spazio e il tempo puri, l'estensione, la figura, il moto, i numeri, le sostanze, il bene morale, la causa, l'effetto, ec. L' intuizione di tutto questo porta il concetto di una cosa esterna, che esista indipendentemente dal nostro spirito, nel modo stesso in cui è concepita.

Le *intuizioni* si possono eziandio con Gassendi, Locke e tutti i loro seguaci chiamare *idee,* ma forse è meglio riservare il nome di idee a quelle nozioni, che, senza esser contenute negli elementi della sensazione, nè in quelli della riflessione, sono destati in noi da esse; nozioni che Platone attribuiva alla reminiscenza, e la scuola scozzese alla costituzione del nostro essere, e a cui Platone e dietro lui Kant danno propriamente il nome di *idee*, quali sono la causa prima, il tempo, lo spazio puri, il bene morale, ec.

CIV. — *Idee sullo spazio e sul tempo.*

3 settembre 1823.

Kant ha veduta assai bene la necessità dello *spazio* e del *tempo* puri. Il Clarke la sentiva già da fanciullo, come Newton e tutta la sua scuola.

Kant ha pure scorto, che il tempo e lo spazio puri sono infiniti, cioè che la loro idea suppone quelle di eternità e di immensità; onde, come osserva lo Stewart, egli è dall'*immensità* (e io aggiungerei dall'*eternità*) che l'uomo deriva originariamente l' idea dell' *infinito,*[1] la quale applica poi appunto a Dio, quando ha conosciuto, che Dio è pure un ente necessario, come lo spazio ed il tempo.

Ma Kant ha sragionato, quando pretese di provare che il tempo e lo spazio non possono esistere realmente. Fossero i suoi argomenti cento volte più forti di quello che sono, non proverebbero nulla contro la realtà dello spazio e del tempo, la cui idea porta seco invincibilmente il marchio della neces-

[1] STEWART, *Hist. abr.*, t. II, pag. 160.

sità. L'idea essendo la percezion di un oggetto, quando ella è necessaria, non si può più negar il suo oggetto, di quello che l'idea medesima. Così Cartesio fondava l'esistenza di Dio sull'idea necessaria, che avea di questo ente; e posto che sia in noi realmente questa idea (il che qui non ricerco) io penso, col citato celebre Stewart, che l'argomento del Cartesio ha tutto il suo valore possibile; altrimenti noi verremmo gettati nel pirronismo, e non avremmo più alcun mezzo di accertarci, non dirò dell'esistenza della virtù, del vizio, ma nè meno di quella di noi medesimi. Che cos'è infatti, che ci porta a dare un'esistenza a queste cose, se non la fede della loro idea, la quale porta seco la notizia di una cosa reale e indipendente, nel suo essere, dal nostro spirito, che la concepisce? Fate una sola eccezione, e dite che lo spazio ed il tempo puri non esistono fuori della nostra cognizione, voi negate fede alle vostre idee, e vi gettate in un pirronismo universale.

Del resto quali sono i terribili argomenti di Kant? Argomenti di parole, che consistono nel conchiudere che lo spazio e il tempo non esistono, perchè non possono ridursi ad alcuna di quelle classi arbitrariamente enumerate, in cui senza ombra di ragione si vogliono, come nel letto di Procuste, adagiare tutti gli esseri. Facile è il ragionare in tal guisa, e il diffinire, che una cosa, di cui abbiamo l'idea come di una cosa necessaria, non esiste, perchè non ha nel catalogo, che si è fatto, una categoria a cui si possa riferire. Per tal modo è in facoltà di ognuno il negare ciò che gli torna in grado, e non si ha che a tessere, p. es., un catalogo novello di categorie, in cui non abbia luogo il *bene morale,* per negare che il bene morale esista, quantunque ne abbiamo l'idea come di una cosa da noi indipendente. Tal è la precipua sorgente degli errori degli scolastici, e tal è il genere di raziocinio, che adopera ordinariamente Kant. Nella presente materia, egli divide tutti gli esseri in due classi, l'una delle quali comprende i modi, l'altra le sostanze, e, provando che lo spazio ed il tempo non sono nè modi, nè sostanze, conclude che sono nulla, fuorchè forme del nostro spirito.[1] Ma quelle idee di modi e

[1] (Lo Stewart osserva, che la parola di *sostanza,* applicata allo spazio da Gravesande, è quello che indusse alcuni filosofi a negare l'esistenza reale dello spazio. *Hist. abr.,* t. II, pag. 269, ec.)

di sostanze sono desunte dagli oggetti corporei, onde non hanno nulla applicazione fuori dalle idee composte dalla sensazione. L'esperienza è quella che ci manifesta essere nei corpi dei modi e delle sostanze; e, se si volesse ragionare conseguentemente, si dovrebbe appunto concludere, che il tempo e lo spazio non son nè modi, nè sostanze.[1] Che importa? E come osiamo asserir noi, che non vi sia altro, nella regione dell'essere, che modo e sostanza, mentre questi termini non hanno un significato, che riguardo agli oggetti corporei? Non si possono ridurre a un sol genere oggetti, che non hanno alcuna relazione tra di loro, come sono lo spazio e il tempo puri e le cose corporee. Si accordi dunque che lo spazio e il tempo non sono nè sostanze, nè modi, nel senso in cui possiamo comprendere questi vocaboli; ne siegue nullamente, che essi non esistono come cose uniche nel loro genere, e che perciò ridurre non si possono a classe veruna.[2]

Desterà meraviglia il vedere come buon numero di scolastici e di teologi, alieni dello scettico e contraddittorio metodo di procedere dei kantisti, siano nulladimeno convenuti nel negare un'esistenza reale allo spazio ed al tempo puri, o almeno a negarne l'infinito e la necessità. Come mai hanno potuto fraintendere la realità, l'infinità e la necessità attaccate a queste idee? Alcuni di essi tengono che lo spazio ed il tempo puri sieno delle semplici astrazioni; ma senza negare che la loro idea si ottenga coll'astrazione (il che qui non ricerco) altro è dire che l'astrazione sia il modo, con cui giungiamo ad aver queste idee, altro è il dire che queste idee sieno puramente astrazioni, ed è questo che sembrami al tutto falso. Conciossiachè, io chieggo ad ognuno che consideri le idee dello spazio e del tempo, se non è identica a queste idee l'impossibilità del limite e quella dell'annientamento? Che cosa è che faceva pensare a Clarke, ancor giovinetto, che Dio non avrebbe potuto, anche volendolo, annichilar lo spazio della sua camera? Noi concepiamo ad evidenza, che Dio po-

[1] (Se il ragionamento di Kant tenesse, ne seguirebbe, che l'essere pensante, la virtù, ec., non esistono, perchè non sono nè modi nè sostanze nel significato che si può dare a queste parole; poichè, come osserva lo Stewart nella sua storia, non si possono che al tutto impropriamente dare questi nomi a ciò che è di un altr'ordine, che il corpo.)

[2] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pagg. 334, 335.

trebbe annichilare tutta l'aria, e ogni qualunque materia che esista tra due montagne, e che ciò nonostante vi sarebbe sempre tra esse una distanza, e la capacità di contenere altri oggetti. Lo stesso si dica del tempo, che ha, nel suo genere, collo spazio una grande analogia, come venne sempre osservato da tutti i filosofi, che nelle loro idee non li seppero mai separare. Io chiederò di più a coloro, che non ammettono l'esistenza di uno spazio puro, se non concepiscono al di là dell'estensione creata la possibilità, che da Dio si creino dei nuovi corpi? E se invece non è impossibile, attesa l'impenetrabilità de' corpi, che due particelle di materia occupino a un tempo il medesimo luogo? Che cosa è dunque, che rende possibile, nel primo caso, la creazione di nuovi corpi se non la anticipata esistenza del puro spazio, e impossibile nel secondo, senza il difetto di esso? Quindi è che, per diffinire lo spazio, alcuni il chiamarono la condizione necessaria, per la possibilità de' corpi, e la capacità dei medesimi, definizioni al certo fallaci, perchè incomprensibili, se non si avesse da prima la idea della cosa definita, ma che bastano tuttavia a dimostrare la necessità dell'esistenza reale del puro spazio e dello spazio infinito.

Noi potremmo allegar degli esempi, e dire il consimile del tempo; ma per non allungarci di troppo, così passeremo, poichè, guidato, da quello che diciamo intorno allo spazio, potrà agevolmente sopperirci il lettore, essendochè sono il tempo e lo spazio due cose, che, benchè onninamente diverse, han tra di loro una chiara, benchè inesplicabile, corrispondenza.

Quello, che ha ingannati i suddetti metafisici, nelle loro strane asserzioni, per cui suppongono lo spazio e il tempo creati, contingenti, e hanno dato a Dio un' eternità, che non è nel tempo, un' immensità, che non è nello spazio (ipotesi in cui le voci di eternità e di immensità non hanno più senso veruno) si è la confusione facile a farsi del tempo e dello spazio puri col tempo e collo spazio empirici; cioè colla durata e coll'estensione, idee, che inchiudono quella di un essere, che dura, e di un essere, che è esteso. Ingannato dall'arbitraria distinzione delle scuole di tutti gli esseri in modi e sostanze, e vedendo, come Kant, l'impossibilità di collocare il tempo e lo spazio puri in alcuna di queste due classi, si

credettero di doverne negar l'esistenza; però, meno conseguenti di Kant, ma più di lui fedeli alla sperienza, ammisero l'esistenza reale del tempo e dello spazio puri, in quanto uniti agli esseri duranti ed estesi; infatti, fuorchè dandosi all'idealismo, è difficile il poter non vedere l'evidenza di questa realtà. Conforme a tal divisamento attribuirono lo spazio ed il tempo agli oggetti creati, e il Leibnizio chiamò un tale spazio la loro coesistenza, e tal tempo la lor successione, espressioni, come dice lo Stewart, poco intelligibili, e che a me paiono una prova dell'errore del Leibnizio, poichè attaccando egli allo spazio ed al tempo l'idea di due ordini particolari (come era costretto dall'esperienza) non poteva più negare la loro realtà.[1] Il che, se non fosse dalle chiare espressioni del Leibnizio e di tutti i filosofi sovranumerati, colle quali negano ogni esistenza al tempo e allo spazio puri, e li chiamano delle pure astrazioni,[2] io sarei per credere, che essi non differissero da noi, che nelle espressioni, e che, negando il tempo e lo spazio puri, non vollero dir altro, se non che, che questi due esseri non sono nulla di tutte le altre cose, di cui abbiamo l'idea. Ma in tal caso farebbe d'uopo confessare, che il loro modo di parlare è

---

[1] (In conseguenza di ciò, negano tali filosofi, che Dio esista nello spazio e nel tempo; poichè, togliendo a questi l'infinità e la necessità, intendendoli solo nel senso empirico, cioè come legati ad esseri mutabili ed estesi, e negando il tempo e lo spazio puri, non hanno più alcuna ragione per darli alla divinità, e prove per escluderli da essa. Ma in tal caso l'immensità e l'eternità, come notano il Gassendi, il Genovesi, il Gravesande, il Clarke, non sono più che puri vocaboli senza alcun significato, e quella necessaria idea, che abbiamo attaccata a que' due vocaboli, non diventa più che una chimera. Io credo però, col Gravesande, che non tutti quelli che adottarono tali espressioni ebbero in realtà tali idee, ed escludendo da Dio lo spazio e il tempo, vollero solo escludere l'estensione e la mutazione.)

[2] (Così mi pare impossibile che il dotto e perspicace Palmieri neghi la realtà dello spazio puro, vanamente, benchè sembri al tutto delle sue espressioni. Quando egli fa l'ipotesi di un uomo collocato nell'estremità del mondo, e alla inchiesta se questi, stendendo il braccio, lo stenda fuori allo spazio, risponde, che porta lo spazio col suo braccio medesimo, egli dovette intendere di dir questa traslazione dello spazio empirico, cioè delle parti estese del braccio; ma non già dello spazio puro, l'esistenza necessaria e l'infinità del quale non può esser meglio mostrata, che dalla suddetta ipotesi, in cui la sola voce *fuori* e l'atteggiamento supposto del braccio, lo inchiude.)

ben improprio, e che tutte le loro argomentazioni sono inutili, poichè basta il consultare l'idea, che abbiamo dello spazio e del tempo puri, per vedere che essi non sono nulla di tutto il resto, di cui abbiamo l'idea, e per significar questo il dire che il tempo e lo spazio puri sono nulla, è certo il colmo dell'improprietà.

L'errore adunque di tutti i negatori del tempo e dello spazio puri proviene da un falso ragionamento, fondato sulle imperfette classificazioni degli scolastici. Essi pronunziano che, tolto un corpo dal suo luogo, non vi è più *nulla*, e abusano in tal guisa di una frase popolare. L'idea della voce *nulla* è negativa, e importa unicamente l'assenza di una cosa una tal idea può dunque essere relativa, vale a dire escludere solo alcuni generi di oggetti, e non tutti i generi, in tal senso relativo, la voce *nulla* è spesso adoperata. La maggior parte degli uomini sanno, che in un vaso aperto vi è sempre dell'aria, eppure essi dicono, che non vi è nulla, quando non havvi alcuno elemento, che si renda loro sensibile.[1] Così quando si dice, che annichilato, p. es. da un Dio, un corpo non vi sarebbe più *nulla* in quel luogo, la frase è giusta, perchè s'intende nel senso comune, che non havvi più nulla di relativo alla sostanza corporea, e non già a ciò che diciamo spazio e tempo puri. Estendere per tanto in tal caso la voce *nulla* ad escludere anche ogni spazio ed ogni tempo puro, è voler intendere di più di quello che si intende comunemente con tal frase, ed è supporre che tutto è in nulla, fuorchè la sostanza corporea; onde tutto si riduce al sopra detto errone principio. Quando si fanno di questi ragionamenti, io sarei tentato di chiedere se nel luogo in cui non esiste *nulla,* nel loro senso, non esiste Iddio? E concesso, che vi esista, io chiederei per qual motivo la parola *niente,* che non esclude in tal caso Iddio, escluderà il puro spazio? Senza che, le loro stesse espressioni mostrano le contraddizioni loro aperte, e chiariscono a loro dispetto, che l'idea dello spazio puro, come necessariamente esistente, è un'idea sì evidente, che non

[1] (La voce *niente* è molte volte solo relativa ad alcuni oggetti, nel linguaggio popolare, e, in molte sue applicazioni, si estende solo ad escludere gli oggetti sensibili; spesso si adopera per escludere tutti gli oggetti, che non sono di un solo genere particolare.)

può cancellare. Infatti essi dicono, che tolto il corpo nel suo *luogo,* non è più nulla; e, così parlando, mostrano essi medesimi di avere l'idea di un *luogo,* che rimane, anche rimosso il corpo. Se diranno che questo è un puro modo di esprimersi, e che così fanno, perchè nol possono diversamente, io dedurrò da questa sola confessione la loro condanna, mostrando loro, che la idea dello spazio puro, necessariamente esistente, è sì fatta nello spirito umano, che il linguaggio stesso non può aver luogo senza supporla, e riducendoli, per conseguente, o a confessare il valore reale di questa idea, o a restringersi nel pirronismo di Kant, e a negare, con esso, la realtà di ogni cognizione.

Ben lontano, che lo spazio e il tempo puri siano delle semplici astrazioni del tempo e dello spazio empirici, vale a dire, per parlare più esattamente, delle cose che durano, e che sono estese, noi non possiamo nell'idea, che abbiamo di queste, comprenderle, senza presupporre l'esistenza delle prime; ovvero in altra forma, le idee che abbiamo dello spazio e del tempo empirici implicano le idee dello spazio e del tempo puri, e suppongono la reale e necessaria esistenza di questi.

Noi confessiamo, ch'egli è probabilmente alle idee dello spazio e del tempo empirici, che si dee l'idea, che ci formiamo dello spazio e del tempo puri; ma l'idea di questi non è meno chiaramente unita alle loro necessità, e non è meno indispensabile per l'esistenza de' primi.

L'idea dell'*infinito,* come notammo dietro lo Stewart, è in noi eccitata da quella dello spazio puro infinito, principalmente, e da quella del tempo puro infinito; è un' astrazione di queste due idee. Non è da essa, come pensarono alcuni, che si deduce l'idea della infinità dello spazio e del tempo; ma per lo contrario è dall'infinità dello spazio e del tempo, che si deriva l'idea dell'infinito.

L'idea dell'infinità, applicata a Dio, è un' idea complessa, che abbraccia 1° l'infinità del tempo e dello spazio, cioè l'eternità e l'immensità; 2° la totalità di tutte le perfezioni possibili, nel maggior loro grado.

Le obiezioni, che da alcuni antichi sofisti si faceano contro la realtà del tempo e dello spazio puri, ancorchè fossero insolubili, nulla proverebbero contro la chiarezza di queste idee. Si dicea, p. es., che il tempo e lo spazio avrebbero parti

infinite; che se il tempo puro reale ed infinito fosse, ne seguirebbe che un' eternità intiera è già passata, ec. Ma tutti questi argomenti non sono essi fondati su delle semplici astrazioni e supposizioni, per cui si considerano il tempo e lo spazio come delle sostanze aventi delle parti separabili le une dalle altre, mentre il tempo e lo spazio non sono nè sostanza nè modi, e non hanno parte, poichè necessariamente *indivisibili* come fu da Kant pure osservato?

CV. — *Non si debbono escludere dalla filosofia e dalle scienze gli ornamenti della eloquenza.*

Le espressioni, di cui si servono i filosofi per dare all'immaginazione un'idea degli effetti degli attributi morali della divinità, non fanno certo parte della scienza, ma dell'eloquenza e della poesia; esse però non si deono confondere col panteismo, senza una grande ingiustizia; a quel modo che nessuno vorrà certo dare lo stesso peso alle espressioni, di cui si serve Spinoza nella nuda e matematica esposizione del suo sistema, e a quelle che l'impressione della verità inspirò in ogni tempo agli eloquenti oratori delle alte verità filosofiche e ai poeti, pieni di religione e di moralità.

Sarebbe però non solamente un' ingiustizia, ma un errore assai grave nella critica della storia della filosofia e un possente ostacolo a conoscere molti filosofici sistemi, il prendere alla lettera le espressioni, di cui spesso si valgono Platone, S. Agostino, ec. Questi filosofi non erano meno oratori e dotati di una grande fantasia e d'ingegno poetico, onde adornavano i loro pensieri, e i risultati certi della loro filosofia di espressioni eloquenti, che alcuna volta erano sì delle ipotesi, eccedenti l'economia di un rigoroso filosofare, ma spesso nient'altro che gli accessorî di che l'immaginazione, secondo la sua natura, adorna le verità della nuda ragione. Dio, l'immortalità, la virtù, la libertà sono delle verità indubitabili nella scienza; ma è impossibile il parlare oratoriamente e poeticamente di queste verità, senza ricorrere all'immaginazione, e accettare da questa, per farle agire sulla fantasia e sul cuore, delle espressioni, che sono delle belle allegorie, poichè, in sostanza, anche nel linguaggio più pacato e comune

le espressioni e le voci, che si adoperano per esprimere tutto ciò, che trascende la sfera dei sensi, come *spirito, riflessione, percezione,* sono in gran parte degli allegorismi.

Ponendo dunque mente a questo, che S. Agostino, Platone, ec., erano non dei nudi e rigorosi filosofi, ma dei fervidi ingegni, che esprimevano tutti i loro pensieri colle forme dell'eloquenza e della poesia, si troveranno, nei loro scritti, molto più di verità e molto meno di errori, di quello che si pretende, poichè, tolto alcune ipotesi un po' troppo ardue, e il versamento di alcune questioni, di cui è incapace la mente umana, la sostanza delle filosofiche loro opere è verità, poichè è l'espressione letteraria e l'amplificamento immaginoso delle verità rigorose della scienza, e non v'ha poeta od oratore, che intenda prendersi alla nuda lettera le espressioni e le immagini, di cui si serve.

Basta osservare, che lo stesso linguaggio ha luogo nella Bibbia, in cui nessuno spirito sano trova certamente il panteismo e l'antropomorfismo, ma che vi si potrebbe facilmente trovare, quando, per interpretarla, s'adoperasse quell'istesso metodo, che da molti si usa nello studiare i suddetti filosofi. I filosofi antichi, generalmente parlando, massime i pertinenti alle scuole di Socrate e di Platone, lungi dal piccarsi, come i moderni, di spogliar le loro idee di tutti gli invogli fantastici, e di usare una lingua astratta e precisa tutto il possibile e un metodo matematico, erano vaghi della gloria dell'eloquenza, e credeansi in dovere, per rendere vantaggiosa agli uomini la loro filosofia, di parlare al loro cuore e alla loro immaginazione, e di usare un metodo facile e sintetico, simile a quello della famigliare conversazione, che fosse loro appropriato.

Il metodo e il linguaggio rigoroso della scienza spetta solo all'evo moderno; nell'antico, la letteratura e la scienza non erano sì precisamente divise, e non di rado i filosofi di professione esprimevano i loro sistemi o in versi come gli eleatici e gli epicurei, o in prosa eloquente come gli stoici e i platonici. I primi esercitatori del pensiero nelle antiche nazioni non furono nè poeti, nè filosofi, nè oratori, ma tutto insieme. Orfeo, Lino, Esiodo, i pitagorici mischiarono una cosa coll'altra, intenti unicamente ciascuno di loro ad esprimere tutto sè stesso, cioè le proprie idee, i propri raziocini,

come le proprie inspirazioni, e i propri sentimenti. — Questa unione regna costantemente nella Bibbia, e durò sempre presso gli Orientali. In Grecia la divisione della filosofia dalla letteratura cominciò nel seguito ad operarsi, quanto alla sostanza, ma durò sempre una promiscuità di forma esterna e di espressione. Il mondo era ancor troppo giovane e pieno di fantasia e di vita, perchè i filosofi potessero rinunziare onninamente agli incanti dell'immaginazione; ond'essi, naturalmente, prendeano il partito di spiegare i concetti del loro pensiero colle espressioni dell'eloquenza e della poesia, e di avere nei loro libri la materia scientifica e una forma di letteratura.

Lo Stewart fa, al suddetto proposito, alcune eccellenti osservazioni, che meritano di esser lette, e che fanno tanto più di autorità, quanto un filosofo, così colto e rigorosamente sperimentale, non può porgere il sospetto, che i suoi giudizî siano l'effetto unicamente delle *emozioni*.[1]

Che vi sia una mente creatrice e ordinatrice dell'universo; che l'anima nostra sia immateriale e immortale; che esista una differenza intrinseca ed immutabile tra il vizio e la virtù; che l'uomo abbia quella libertà morale di cui è consapevole, sono verità di fatto attestate dalla scienza, e che hanno non minore certezza di tutte le altre nostre cognizioni. — Ma queste verità, così certe, sono capaci di essere esposte, ornate di accessorî, e arricchite di conseguenze, le quali non sieno così evidenti all'occhio della sana filosofia, quantunque nullamente con essa contraddittorie, e che per altre parti siano in grande analogia colle esigenze morali e religiose del cuore umano e dell'umana società. La rivelazione poi accorre all'uopo, e confermando, con tutto il suo peso, le verità della filosofia, le determina, le svolge massimamente, e le arricchisce di tutte quelle accessioni, di cui senza di essa sentiremmo il bisogno, ma non conseguiremmo la certa scienza.

È adunque al tutto nell'ordine, che la filosofia pratica della vita, la filosofia, destinata a perfezionare tutti gli uomini, e a recare nel loro animo quel conforto, che il Boezio ha chiamato *Consolazione della filosofia,* non sia unicamente il puro complesso delle verità accertateci dalla umana sperienza, ma di

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pagg. 186, 187, 188.

quelle eziandio, che per sè stesse mancano di tal certezza, ma che loro è arrecata, sia dai bisogni della nostra natura, che dalla positiva rivelazione. I filosofi adunque, che tratteranno ex professo e rigorosamente la scienza, non dovranno confondere una cosa coll'altra; ma i filosofi che comporranno de' libri, applicabili direttamente alla vita, de' libri in cui coll'incanto dell'eloquenza siano raccolte tutte le verità destinate a consolare e perfezionare l'uomo morale, da qualunque fonte essi provengono, faranno conforme al loro scopo, se, alle verità rigorose della ragione, aggiungeranno quei loro spiegamenti e quelle addizioni, da altre sorgenti ricavate, di cui parlammo di sopra. Egli è in seguito di queste savie riflessioni che i Padri, e soprattutto S. Agostino, senza confondere la filosofia colla teologia, unirono però spesse volte, nei loro libri, i dettami dell'una a quelli dell'altra, ed eccedettero, trattando la prima, il rigore della compiuta sperienza, non già quanto alla sostanza dei loro trattati, ma quanto agli accessorî e al modo dello sviluppo. Lo stesso fece Platone, il quale amò di rendere chiari e parlanti gli enunziati della ragione e di appoggiarli a una teologia positiva, che se non era del tutto verace, si avvicinava alla verità, e che andò a tal fine a cercare nell'Oriente, riconosciuto universalmente dagli antichi come il centro delle tradizioni primitive del genere umano.

Quante verità non vi sono di cui la natura non ci dà una intera, ma una mezza e confusa esperienza! L'esistenza di Dio e i suoi principali attributi, p. es., sono fondati su delle basi certissime; nulladimeno, quando si vuol intraprendere di trattare un po' largamente e a fondo di tali materie colla guida della sola ragione, tutti i filosofi sentono il sentimento di certe conseguenti verità, e il loro bisogno, di cui non sanno però trovare un fondamento compiuto nella filosofia dell'esperienza. La rivelazione è destinata a *completare* questa sperienza della natura.

CVI. — *La teologia cattolica fu precorsa dagli antichi.*

La filosofia ci dà troppo poche nozioni intorno a Dio, e, tolto l'esistenza di esso e i suoi principali attributi, nulla può dirci sicuramente la ragione, perciò grandemente giovevole

è la teologia positiva, la quale, colla Scrittura soprattutto, amplifica le nostre idee intorno a Dio, oltre all'empiere alcune lacune, e perfezionare alcuni capitoli della morale.

Il Buhle, consentaneo al suo scopo di fare della storia della filosofia una prova del kantismo, scopo che lo fa spesso recar de' falsi giudizi, e traviare dal vero per trovare delle pretese antinomie della ragione, ove non hanno alcun luogo, accusa S. Agostino di essere stato il primo a dare quell'idea di Dio, che ora si tiene generalmente dai teologi cattolici, e aggiunge che una tal idea è un ammasso di contraddizioni. Mi sorprende, che egli non abbia veduto, che già prima di S. Agostino altri Padri e scrittori profani aveano denunziata la sostanza della medesima teologia, che in ultima analisi viene dal platonismo associato alla Bibbia, e S. Agostino non fece che vie meglio metterla in luce, svolgendola, e arricchendola coll'alto e immaginoso suo ingegno. Laonde è un gran merito di quel gran dottore in filosofia (oltre a quello di aver segnati i limiti rispettivi della teologia e della filosofia, già osservato dal Buhle) l'avere rimessa in piedi a' suoi tempi la filosofia di Platone non certo pura affatto, ma la stessa nell'essenziale, e sceverata dalla maggior parte delle immaginazioni dei neoplatonici; perchè essendo una filosofia più sperimentale a que' tempi impossibile, il platonismo era l'unica che potesse conformarsi ai bisogni dello spirito umano, e presentare alle credenze importanti della società quella salda base, che dee essere il primo fondamento dell'alta filosofia, ma che pur troppo non rare volte viene da questo combattuta. Egli è falso poi che l'idea di Dio, svolta da S. Agostino, sia un aggregato di contraddizioni, poichè non consiste in altro che nel dare alla divinità tutte le perfezioni, che immaginare si possono, scevre da quei difetti, che le accompagnano nelle cose umane. Può essere, che in alcuni punti le asserzioni di S. Agostino siano alquanto ipotetiche, ed eccedano troppo i dati della sperienza, e i limiti della filosofia; ma sempre elleno sono belle e sublimi, e, quantunque misteriose, nulla vi ha che sia assurdo, e che ripugni. Elle consistono, quelle pretese contraddizioni, nell'associare le espressioni, che usa la Scrittura, per adattarsi al linguaggio degli uomini nel darne una idea degli attributi di Dio, alle idee che ci porge di questi la ragione speculativa, e nulla vi ha in questo di assurdo, benchè tutto vi sia misterioso. I due punti

ne' quali S. Agostino spiega più alto il suo volo, e sembra eccedere i limiti della capacità umana, si è nel determinare la natura dell'immensità e l'eternità di Dio. Quanto sono certi questi due attributi divini, tanto è misterioso il loro modo, ed eccedente la nostra ragione. Nulladimeno egli mi sembra, che se vogliamo in qualche modo inalzarci, sino a quel punto di vista, ed asserire qualche cosa sulla natura dell'immensità e dell'eternità dell'essere divino, il sistema di S. Agostino è il più conseguente. Per quanto ho potuto ricavare dalle sue opere, sotto espressioni, spesso improprie ed analogiche, si riduce a questo il suo concetto: che l'immensità di Dio eccede l'ordine dello spazio, come la sua eternità quello del tempo, che per conseguente non si può asserire dalla natura divina la successione, che è attaccata all'idea dell'una e dell'altra di queste due modificazioni della materia.

CVII. — *Il sistema del Leibnitz è il più uno e il più poetico di quanti siano stati concepiti nel passato.*

Leibnitz, che abbozzò in una sua lettera la più brillante e vasta epopea che si possa ideare, e il di cui stile anche nelle materie filosofiche, benchè incolto, è pieno di forza e di immaginazione, era nato con una grande facoltà di poesia, e sarebbe forse stato un gran poeta, se il suo ingegno per la scienza e la sua sete di universale erudizione non gli avessero resa quella carriera impossibile. La sua vocazione poetica non si estinse pertanto, e, prendendo un'altra direzione, trovò la via d' ingannare lui medesimo, che si credette di avere attinta la filosofia prima, e di essere un rigoroso metafisico, quando non era che un poeta. Il suo sistema di filosofia è forse il più uno e uno dei più poetici, che siano stati immaginati, e senza ristringere, come i panteisti e gli idealisti rigorosi, l'universo in una assoluta unità, egli inventò un'unità armonica, senza cessare di essere rigorosa, a cui congiunse la più grande imaginabile varietà.

La ferrea legge di necessità, spinta innanzi tutto il possibile, regna nel suo sistema, a cui tutto, Dio medesimo, è soggetto, e vi produce quel sentimento dell' infinito, che il fato dava agli antichi poemi. Quello che vi ha di particolare, si è l'associazione di quello, che vi ha di terribile e di immenso

nei sistemi de' panteisti e de' naturalisti, al sublime e al brillante dei sistemi platonici e idealistici. L'armonia prestabilita delle monadi, ciascuna delle quali è un mondo, che riverbera in sè l'universo, il presente gravido dell'avvenire, l' ottimismo, la continuità della vita senza morte, lo sviluppo continuo delle forze centrali degli esseri, ec., sono come tanti canti di un bel poema, che associa agl'incanti di una poesia d' idee, quelli delle sintesi metafisiche e del raziocinio matematico, e può illudere l'amor del vero, col farsi credere una scienza.

CVIII. — *Si debbono distinguere le idee dalle sensazioni.*

Si deono distinguere le idee dalle sensazioni, come fanno Malebranche e il Gerdil.

L'idea è un oggetto esteriore, fedelmente percepito dallo spirito, la sensazione è una modificazione interiore dell'anima, che non ci dà cognizione veruna della causa, che la produce. L'idea, in quanto spetta allo spirito, è, come dice il signor Allamand, citato dallo Stewart,[1] è la veduta che fa l' intelletto di una cosa esterna, laddove che il sentimento non ha alcuna realità fuori dell'anima.

Ciò posto, io credo che i sensi non ci diano alcuna idea, ma solo dei sentimenti. Infatti, che cos'è che ci danno i sensi, se non le sensazioni del piacere, del dolor fisico, dei colori, dei suoni, ec.? Ripugna all'esperienza e al linguaggio il dire che i *sensi* ci diano *idee*.

La percezione adunque, cioè la sensazione nel senso di Locke, non è fonte di alcuna idea, benchè negar non si possa ch'essa sia un'occasione di tutte le idee, che abbiamo.

Lo Stewart concorda nel mettere una differenza essenziale tra ciò che noi chiamiamo idee, e ciò che noi chiamiamo sentimenti, benchè chiami entrambi idee. Infatti egli riconosce nei colori, nei sapori, ec., delle affezioni risedenti nell'anima, a cui nulla esiste di simile fuori di questa; laddove egli riconosce nella estensione, nel tempo, nella virtù, ec., delle cose, la cui realtà esiste fuori dell' anima nostra e degli oggetti estrinseci, che sono da questa fedelmente percepiti. Onde il divario tra lui e noi è soltanto nei nomi.

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 337.

La riflessione, che è il secondo fonte delle idee, secondo Locke, non ci può dare altre idee, che quelle che sono noi stessi, cioè delle operazioni della nostr'anima; queste idee non sono pur altro che il sentimento di noi medesimi.

Il patrimonio delle cognizioni umane si riduce a tre classi: 1° Le sensazioni, come i colori, i suoni, gli odori, originati dai nostri sensi. 2° I sentimenti delle operazioni della nostra anima. 3° Alcune altre idee, diverse da tutte queste sensazioni, come quelle della virtù, dello spazio, del tempo, ec.

Le sensazioni esteriori sono originate dai sensi, i sentimenti interiori dalla riflessione; ma qual è l'origine delle idee, che formano la terza classe?

Come abbiamo detto di sopra, ci sembra, che si debba negare il nome di idee alle percezioni, che riceviamo dalle cose esteriori, e a quelle interiori, che abbiamo dalle operazioni dell'animo nostro. Il nome di idee si dee riservare a quello, che concepiamo come una cosa che non è noi; e che è indipendente da noi.

Lo Stewart, dietro Shaftesbury e i migliori della scuola scozzese, ammette, che queste idee non sono originate nè dalle sensazioni, nè dalla riflessione, ma che sono come sviluppate in noi dall'esercizio delle nostre facultà; (il Shaftesbury le chiama non *innate*, ma connaturali); egli ammette pure, che il distintivo di tali idee è di essere qualche cosa di esteriore, che sentiamo che non è noi, ma è solo conosciuto da noi. Tal è l'idea dello spazio; tal quella del giusto e dell'ingiusto.

Le sensazioni interne ed esterne occasionano le idee, essendone accompagnate, ma non le producono. Le sensazioni esterne della vista e del tatto eccitano in noi l'idea dello spazio, ma non la producono, poichè qual relazione havvi mai tra lo spazio e il senso della vista e del tatto? Così pure la sensazione del colore eccita in noi l'idea di una cosa, che non è noi, e che produce il colore, causa a cui diamo il nome di *sostanza,* e che concepiamo come il *sostegno* (*support, substratum*) dei colori, che, per abitudine e per istinto di natura, attacchiamo a quello, da cui sono eccitati; ma non è nullamente la sensazione del colore, che ci comunichi quella idea, poichè qual relazione havvi tra tal idea e la sensazione del colore? Così l'idea complessa delle sensazioni del fisico di

un'azione umana eccita in noi l'idea del giusto e dell'ingiusto, che sentiamo esservi attaccate, come l'estensione è attaccata ai colori; ma noi sentiamo troppo bene, che le fisiche sensazioni accumulate, che ci danno l'idea di un'azione umana, non ci danno quella del giusto e dell'ingiusto, che le accompagnano. E per provar questo, in una parola, basta osservare che, essendo le sensazioni solo in noi, non ci ponno dare quelle idee che le accompagnano (come di spazio, di onestà ec.), ma che sentiamo essere fuori di noi e indipendenti dalla nostra esistenza.

Qual è dunque l'origine di queste semplici idee (dal cui amalgamento tra di loro e colle sensazioni interne ed esterne si formano poi le idee complesse di vari generi: così p. es. l'idea di un'opera umana è una composizione delle sensazioni p. es. del colore di un'immagine umana, dell'idea della estensione e della figura dei membri umani, dell'idea della nostra libertà, che per via dell'analogia associamo coll'azione di un altr'uomo, e finalmente dell'idea del bene o del mal morale) occasionata, ma non originata nè dai sensi, nè dalla riflessione? Non ci sembra che il quesito sia ancora sciolto dai filosofi di una maniera appagante, ma i filosofi della scuola scozzese, colle loro accurate analisi, hanno preparata la via per iscioglierlo.

Che cosa è un'idea, se non la percezione di un oggetto, che esiste indipendentemente dal nostro spirito? L'origine adunque di ogni idea non è altro che la manifestazione del suo oggetto al nostro organo cognitivo. Quando adunque si chiede qual sia l'origine delle idee semplici, si chiede in qual maniera il loro oggetto si manifesti al nostro spirito.

Le sensazioni esterne non sono idee, il senso intimo ci dà l'idea (impropriamente parlando, poichè si dovrebbe dire il sentimento-idea, essendo l'anima nostra soggetto-oggetto ad un tempo) delle nostre proprie operazioni e di nient'altro. Quando l'anima *sente* le impressioni dei sensi esterni e le sue proprie operazioni, ella è soggetto ed oggetto ad un tempo; e quantunque, nel primo caso, il sentimento venga associato all'idea di una causa esterna, tuttavia il sentimento, per sè stesso, non è un oggetto esteriore, ma una pura modificazione dell'anima.

Malebranche, Berkeley, ec., vogliono pure che l'idea sia una modificazione dell'anima, distinta dalla percezione; ma

questo è un errore vittoriosamente confutato dal celebre Arnaldo. L'idea, come dice il signor Allamand, non è altro che la veduta dello spirito, che vede qualcosa fuori di sè; ella suppone dunque un oggetto, che si vegga immediatamente, ed esclude ogni qualunque rappresentazione.

Qual è adunque il modo con cui l'oggetto delle suddette idee, p. es. l'estensione, il tempo, la virtù, ec., si manifesta al nostro spirito? Questo oggetto non è certo in tutto il materiale, che dar ci possono la sensazione e la riflessione, dunque quantunque occasionato da esse, non ci è dato da esse. Questo oggetto non è inerente all'anima stessa, perchè lo concepiamo come una cosa che non è noi, ed è indipendente da noi. Questo oggetto non è certo da noi conosciuto, perchè l'anima ne abbia una rappresentanza, un' idea distinta dalla percezione, poichè in tal caso farebbe d'uopo ammettere le idee innate nel senso attribuito a Cartesio, il che si oppone alla sperienza, poichè è antifilosofico il dire, che l'anima racchiude in sè alcune idee (cioè rappresentazioni)[1] di cui non abbia sempre la percezione, in tal caso, qual è l'ipotesi adottabile, se non quella del Malebranche, che noi veggiamo nell'intelligenza infinita tutte le idee?

La distinzione, che facea il Malebranche, della percezione dall' idea, dovea condurlo a tutt' altra ipotesi, che a quella di S. Agostino della visione in Dio. — Egli avrebbe dovuto più tosto ammettere le idee innate nel senso attribuito a Cartesio (dico attribuito, poichè lo Stewart ci fa ragionevolmente du-

---

[1] (Pensando tuttavia maggiormente su questa ipotesi delle idee innate, io non la trovo nullamente impossibile, benchè non più fondata sull'esperienza di quella della visione in Dio. Infatti l'esperienza ci dà il fenomeno della reminiscenza, il qual suppone che, stante l'unione dell'anima e del corpo, le idee facciano negli organi sensibili un' impressione, che si conserva, e mediante la quale l'anima ha nella sua potestà di avere all'uopo molte idee, che non ha sempre, o per parlare in un altro linguaggio, di cui non ha sempre la coscienza. Non ripugna adunque l'ipotesi platonica, secondo la quale sono ingenite nell'anima (vale a dire rese ad essa possibili, quando secondo le leggi della sua costituzione avrà qualche occasione di richiamarle) le idee, benchè non sempre ne abbia la coscienza, e una tal opinione nulla ha che si opponga ai dati della esperienza e che non possa stare colla filosofia di Locke, nel modo in cui è intesa e perfezionata dalla migliore delle scuole filosofiche moderne, la scuola scozzese.)

bitare, che le idee innate, come comunemente si attribuiscono a Cartesio e a Platone, fossero nell'intendimento del primo). Infatti, posto che l'idea sia una copia dell'oggetto rappresentato, e inerente all'anima, non si può mettere l'idea fuori dell'anima, e Berkeley sol fu conseguente, mettendole tutte in esso lei. Laddove supposto, che l'idea non sia altro che la percezione di un oggetto, questo oggetto dee essere necessariamente fuori dell'anima, ed è in tal caso conseguente alla diffinizione dell'idea il metterne l'oggetto in Dio. Siccome poi la virtù, l'estensione, lo spazio, ec., sono oggetti da noi concepiti, in generale, piuttosto come dei tipi universali, che come degli oggetti particolari, è consono assai alla loro natura il supporre che noi percepiamo questi oggetti non in sè stessi, ma nell'idea che ne ha la divinità, come contenente il tipo di tutte le cose, e che per tal modo possono elevarsi a contemplarne la necessità e l'immutabilità, per mezzo dell'astrazione, benchè tali idee, associate da noi alle sensazioni che le eccitano, vestano ordinariamente l'individualità e la particolarità, propria di queste nel primo manifestarsi, ch'elle fanno alla nostra cognizione.

CIX. — *Antiquitas sæculi juventus mundi.*

A parlare propriamente, secondo Bacone e l'Hackevill,[1] la parola *antichità* dovrebbe applicarsi più tosto alla vecchiezza, che alla giovinezza o infanzia del mondo.

Il rispetto infatti, che ha la maggior parte degli uomini per l'antichità, è un errore del buon senso antifilosofico agli occhi della ragione.

Se l'uomo è perfettibile, preferire l'antichità alla novità senza altra ragione che questo, è preferire l'imperfezione alla perfezione. In generale egli è certo, che la novità, appunto perchè novità, dando così un probabile indizio di miglioramento, dee preferirsi all'antico. Per ragionar diversamente bisogna livellare gli uomini alla condizione degli animali, e negar loro la facoltà di perfezionarsi, che è una delle prerogative della loro ragione. Tostochè voi ponete che l'uomo è perfettibile, e che la sua terrena carriera è destinata al suo perfeziona-

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pag. 329.

mento, voi dovete vedere nell'antichità l'imperfezione, che si conveniva all'infanzia del mondo.

Colui che preferisce la infanzia all'età virile dell'individuo, chiamando quella antichità, farebbe lo stesso ragionamento di quelli, che preferiscono le cose antiche alle cose moderne.

Coloro che suppongono una rivelazione primitiva, l'uomo arricchito da Dio di tutte le possibili cognizioni, ec., avanzano una verità opposta all'ordine della natura. L'ordine della natura si è che l'uomo si perfezionò da sè stesso, e per conseguente Dio, per conformarsi saggiamente all'ordine da lui stabilito, dovette dare agli uomini dal bel principio *i mezzi per perfezionarsi,* ma non *la perfezione medesima*. L'ipotesi adunque di un ordine soprannaturale di rivelazione si oppone all'ordine della natura; il Dio della grazia non è conciliabile colla sapienza del Dio della natura.

Conseguenze di questo falso sistema sono, che l'uomo non possa riformare nè la religione, nè i governi, ec.; ma a che si riduce, in tal caso, la sua perfezionabilità? Qual fine avranno mai le scienze, se non hanno quello di perfezionare l'azione? E il perfezionamento dell'azione, che cos'è se non una riforma? Sia che Iddio abbia dato agli uomini, in ogni tempo, quelle cognizioni, che sono necessarie alla sussistenza, e però gli elementi della religione de' governi, ec.; ne siegue forse che l'uomo non possa perfezionare tutto questo, perchè ne porta in sè medesimo la capacità? Mosè ci dice che Dio fece tutto *bene,* ma non il *meglio* che sia possibile, come per farci intendere che, creando a sua immagine le cause seconde, Dio non volle far egli tutto, ma lasciar a questo il campo di perfezionarsi da sè stesso, talmente che tutti i perfezionamenti umani in fine in fine si rifondono poi sempre in Dio. La quistione in sostanza è decisa da un sol fatto; tanto si può estendere l'azione perfezionatrice dell'uomo, quanto le sue facoltà, se non vogliam dire che la natura gli abbia largito delle potenze inutili. Se la natura crea dei rari ingegni capaci di perfezionare l'azione umana, e portativi come da un invincibile istinto, se costoro, mettendo in opera le loro facoltà, non fanno che ubbidire all'impulso della natura, dunque una tal azione di riforma entra nel piano della natura medesima, e si dee reputare voluta dal suo autore. Passiamo dal fatto della natura umana alla storia degli uomini. Che cosa furono i Soloni,

i Licurghi, i Minossi, i Caronda, i Zaleuchi, i Romoli, i Numi, gli Ermeti, i Zoroastri, i Confuci, i Budda, i Maometti, i Calvini, se non dei formatori, e dei riformatori dei governi e delle religioni? Non furono i loro sforzi coronati dal successo? Non si vede nel loro processo, quello dell'umana perfezionabilità? La legislazione di Romolo e di Bruto non è più perfetta di quella di Solone e di Licurgo; parecchie legislazioni moderne non superano, almeno per molti punti, la stessa legislazione romana? Lo spirito umano si perfeziona adunque col tempo, e la storia e le scienze sì per i lumi, che procacciano, sì per lo sviluppo, che producono del pensiero e di tutte le umane facoltà, hanno gran parte a questo perfezionamento. Io non ho parlato nè di Mosè, nè di Gesù Cristo, perchè si pretende che in essi non la natura operasse, ma una mozione sovrannaturale; quando sarà però pienamente giunta anche per questa parte l'èra della buona filosofia, e si conosceranno in quei due uomini due grandi agenti della natura, il fenomeno del giudaismo e quello del cristianesimo apporteranno gran lume alla nostra tesi; la quale però non è men vera, anche prescindendo da questo; che anzi ella, bastantemente fondata su tutti gli altri fatti, può concorrere a provare che que' due sono dello stesso calibro. Conciossiachè, se i dottori cattolici amano tanto di abbassare la perfezionabilità umana, benchè non osino torla affatto, egli è tra gli altri motivi, perchè veggono assai bene che, supposta tal perfezionabilità in tutta l'estensione in cui ce la dà il fatto, ne derivano due conseguenze ad essi esiziali; cioè: 1° che il giudaismo e il cristianesimo nella loro natura e nella loro storia possono spiegarsi naturalmente, mediante la legge di perfezionabilità; 2° che supposta questa legge cessa la pretesa necessità della rivelazione, e diventa anzi questa un'ipotesi incompatibile coll'ordine della natura.

Il principio del Machiavelli, che per riformare le repubbliche bisogna richiamarle al loro principio è vero, purchè ben inteso, e per nulla si oppone alla nostra asserzione. Ogni istituzione qualunque prende, ne' suoi principi, quella forma che le è accomodata, e il principio vivificante, che produce la sua durata. Questo è quello che le fa fiorire, nei loro esordi, e se decadono in seguito, egli è in seguito della corruzione della forma loro naturale. Per richiamarle alla vita e alla prosperità, bisogna dunque richiamarle alla sua forma primitiva. Ma

la forma primitiva medesima cresce, e può perfezionarsi col tempo; e, senza perdere il suo costitutivo, è capace di molto miglioramento. Quando adunque si vuol riordinare un instituto, bisogna ristaurare i principi, ma con tutto quel miglioramento però che il processo de' tempi ha potuto arrecare; e la forma nativa di esso ne acquisterà, lungi dallo scapitarne. Così sarebbe il capolavoro della medicina, s'ella potesse rendere all'infermo attempato la freschezza della gioventù, senza però privarlo, nè della robustezza della virilità, nè del senno della vecchiaia.

Fa d'uopo adunque rispettare e mantenere all'antichità tutto quello che è buono, utile e compatibile coll'ulteriore perfezionamento, e non preferire l'antichità alla novità, nè prezzare una cosa solo perchè antica, il che è irragionevole fanatismo, ma considerare l'antico quando è buono, e adoperarsi a correggere la corruzione (che è come un eccesso, un lusso di perfezionamento) moderna colla naturalezza antica, e sopperire ai difetti antichi coi miglioramenti moderni. Ecco quanto consigliano il buon senso, e la ragione.

Il rispetto smoderato verso l'antichità è un'ingiuria che si fa all'autore della natura, e a noi medesimi, a quel libero arbitrio che, unito alle facoltà del pensiero, ha per missione di progredire continuamente verso uno stato migliore. Ma qual è l'origine di un tal pregiudizio? Le reminiscenze dell'infanzia, come lo spiega il signor Sismondi nel suo eccellente articolo sui *Pregiudizi,* da lui composto per l'enciclopedia di Edimburgo, ed inserito nella *Revue encyclopédique*. Si trascriva il passo relativo a questa materia.

Lodovico di Haller pensò di appoggiare i governi all'ordine della natura, e di considerarli come una parte di questa, e ben fece; ma egli errò, a parer mio, nell'escludere dalla natura il libero arbitrio dell'uomo, e di considerare la specie umana solamente come passiva. Egli oblia, che l'uomo è perfezionabile in tutte le sue parti, e che le riforme religiose e politiche, operate dall'ingegno umano, spettano anche esse alla natura, e ne costituiscono una nobil parte. Benchè acerrimo nemico a Rousseau, di cui disconobbe il merito, egli rigettò l'errore di questo filosofo, che esclude i governi civili dall'ordine naturale; egli cadde nel medesimo falso principio, che condusse Rousseau a questa falsa conseguenza, ed escludendo la riforma umana dai governi, volendo che questi non siano un

frutto delle combinazioni del pensiero, ma una spontanea produzione della natura, egli ammise in sostanza il principio fondamentale di Rousseau: tutto è bene nell'uscir dalle mani dell'autor della natura, tutto degenera in quelle degli uomini. Si tolga questo principio, e il sistema halleriano non può più sostenersi. Inoltre le opinioni halleriane intorno all'autorità paterna, che toglie, tolto il bisogno, hanno assai affinità con quelle del Genovesi filosofo. Si può imputare all'Haller quello che lo fu già giustamente, almeno per alcuni capi, a Calvino, a Rousseau, a Madama di Staël e a molti altri politici svizzeri, di misurare il mondo dal loro paese, e di voler introdurre da per tutto una politica adattabile soltanto ai piccioli Stati, come Genovesi. Il signor di Haller cade spesso nel medesimo errore, e non di rado egli deduce l'ordine universale della natura da una legge della sua patria.

La società degli uomini non è come quella dei castori, che qual era al principio del nostro mondo, tal è ancora al presente. Quella progredisce in ragione del perfezionamento umano, e il signor di Haller non può sostenere il suo asserto, che livellando gli uomini agli animali.

CX. — *Doppio fine terreno e ultraterreno nella vita dell'uomo.*

Se l'uomo abbia un fine, qual sia, come possa pervenire a conseguirlo, è un gran mistero, un gran dubbio per la ragione speculativa, ma questo dee essere innegabile per la ragione pratica della vita. Il fine dell'uomo è la felicità possibile in questo mondo, e la beatitudine nell'altro. Il modo di giungere a questo fine è la religione e la virtù della natura. La virtù si esercita per mezzo dell'azione sociale, e tutte le facoltà di cui l'uomo è composto devono concorrere a questa azione. Il vero utile dell'uomo e di tutta la sua specie dee essere il fine a cui mira chi le pertratta (Pref. dell'op. *Delle facoltà umane e del loro esercizio*).

CXI. — *Insufficienza delle definizioni.*

Rousseau, Madama Staël, molti scrittori tedeschi non usano guari di definire. Kant riprovava le definizioni come insuffi-

cienti[1] e la stessa doglianza fa il ginevrino filosofo in una nota dell'*Emilio,* ove e' vuole che il senso de' vocaboli, che adopera, si ricavi da tutto il contesto.

Gli scrittori di sentimenti devono infatti poco o nulla definire; poichè il sentimento è indefinibile, e più si sente, meno si può analizzare. Il signor Schlegel, e tutti i critici tedeschi, peccano forse nell'abbondanza dei sentimenti, e nel rinunziare troppo alle idee; convien confessare che una tal critica può diventare in fine per alcuni riguardi nemica del buon gusto, inutile e pericolosa.

CXII. — *Vani sforzi per spiegare l'esistenza del male.*

La miglior prova che il male esista nel mondo, e che l'uomo, corrotto com'è, non potè uscire dalle mani del Creatore sono i vani sforzi che adoperano per ispiegare l'esistenza del male i nemici della fede cattolica. Rousseau per discolpare la Provvidenza, senza ammettere il peccato originale, per provare che l'uomo *nasce buono,* è costretto a rigettare la società come uno stato inutile; la conseguenza è certo evidentemente assurda, ma è innegabile, posto il principio.

CXIII. — *Bisogno dell'uomo di spiegare il soprannaturale e necessità della rivelazione.*

Tutti gli uomini provarono sempre il bisogno di un mondo soprannaturale, soprasensibile, di una futura destinazione, in cui l'anima potesse spaziare, come nel suo centro, e a cui anelare dalla vita sulle ali della speranza.

Per soddisfare a questo bisogno, gli antichissimi popoli, forniti di viva e forte immaginazione, inventarono de' sistemi teologici e mitici (come appo gli Orientali ed i Greci) per mezzo de' quali, per farsi un'idea del mondo soprannaturale, se ne faceano delle immagini, lo rendeano materiale, soggetto ai sensi e si compiacevano nel determinarne il modo, la particolarità e, direi, come la storia.

Egli è per soddisfare a questo bisogno, che i Cabbalisti, i Gnostici, i Pseudomistici, i Teosofi, ec., dal principio del cri-

[1] Villers, *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie trascendentale.* Paris, 1804.

stianesimo sino a noi, tentarono in qualche guisa di raffigurare, nella più bizzarra maniera, il mondo intelligibile, e di unirlo con qualche catena al mondo in cui viviamo. Essi si abbandonarono a tal fine a tutti i disordini di una fantastica, e violenta contemplazione.

Finalmente, nel secolo scorso, e al presente, molti ingegni tedeschi, e di prim'ordine, tentarono di giungere per mezzo del raziocinio speculativo più elevato sino a quell'ordine di cose, che forma l'oggetto delle speranze umane. Rigettando ogni dogma positivo, pieni però del sentimento religioso, vollero, colla sola ragione, elevarsi alla cima dello spirito umano, trascendere lo spazio ed il tempo, ed entrare in comunicazione coll'infinito, coll'eterno, colla divinità.

Ma a che valsero tutti questi sforzi umani? Come mai si potè con essi ottener lo scopo, che prefiggevansi? I sistemi positivi, frutto ora di ridente ora di sregolata fantasia, ora di estatica contemplazione mancavano al tutto di sanzione e di prova per poter produrre il loro effetto. Per altra parte i tentativi moderni della ragione speculativa sono troppo vaghi, indeterminati ed oscuri, favoriscono troppo le obbiezioni e la sofistica; e la ragione, su cui si fondano, è pure troppo insufficente a stabilire e provar sè medesima, i faticosi suoi risultati, perchè la religione trovi, ne' suoi stabilimenti, quel sistema di dogmi, che le è necessario. Senza che la pluralità del genere umano è incapace di levarsi tant'alto colla sua ragione. Aggiungi, che si trova in questo metodo l'inconveniente che Kant trovava in ogni metafisica, cioè che vi si dà ansa e campo a tutte le più forti e intrigate obbiezioni, laddove quelle verità sì importanti, deono essere collocate in un santuario inaccessibile agli attacchi dei cavillosi sofismi. Kant vide assai ben qual dovea essere la metafisica necessaria agli uomini, cioè il sistema della religione e della morale; un passo di più, che avesse fatto, l'avrebbe condotto a riconoscere la risoluzione del suo problema nella rivelazione, gli argomenti della quale consistendo tutti in prove di certezza morale, non danno il carco ai sofismi, o almeno possono facilmente risolverli, ed essere compresi da ogni uomo.

La rivelazione è adunque necessaria per soddisfare al bisogno, che ha l'uomo, della fede in un mondo soprannaturale. La ragione più colta ed elevata è incapace a sopperirvi; ella

è troppo labile ne' suoi elementi, variante secondo gli individui, difficile nel suo uso, oscura e vaga ne' suoi risultati, incerta e soggetta ad errore nel suo metodo, perchè possa essere la base dei più grandi interessi dell'uomo. Iddio non ha voluto unirci al mondo soprannaturale colla sola ragione, ma soprattutto colla fede; egli non isvela quel mondo al nostro raziocinio, ma ce lo rivela come una storia esterna particolarizzata e chiara in tutti i punti suoi essenziali. Egli ci accerta della verità di questa scena soprannaturale, che ci mette innanzi agli occhi, facendosene egli stesso, che è l'infallibile verità, il rivelatore; e ne assicura della verità della rivelazione colle prove più grandi di evidenza morale, cioè di quella evidenza, che è la sola accomodata al concetto di tutti gli uomini. Per tal modo, mediante la rivelazione, il bisogno dell'uomo è soddisfatto; ed è soddisfatto nel migliore ed unico modo in cui possa esserlo. I cercatori di un'altra via somigliano que' naturalisti, che vanno inutilmente a cercare ne' più remoti paesi que' vegetabili, che calpestano sotto de' piedi.

CXIV. — *Scrittori di sentimento e scrittori d'idee.*

Gli scrittori di sentimento, più che d'idee, si deono contraddire, e realmente si contraddicono agli occhi soprattutto di que' lettori, che seguono la ragione. Il sentimento varia secondo i luoghi, i tempi, le circostanze del soggetto, che considera, e degli oggetti considerati. La stessa cosa, considerata sotto diversi aspetti, può destare dei sentimenti contrari. Che fia poi se le prevenzioni, le passioni e gli errori dello spirito contribuiscono talvolta a dare al sentimento una fallace direzione? Io non credo che un uomo, come Rousseau, sì accorto e sottile nella dialettica, non s'addesse delle contraddizioni in cui inciampava; meglio scrivea dietro al sentimento, e si confidava che le contraddizioni fossero soltanto apparenti, poichè un medesimo sentimento vi conduceva. Egli lo tocca in una nota dell'*Emilio*, ove, rigettando le definizioni, confessa ch'e' sembra contrario a sè stesso in alcuni luoghi, se si attende alle pure parole ch'e' muove; ma vuole che si ricavi dal contesto il vero suo senso. A dir vero, il mondo del sentimento è molto più vasto di quello delle idee; le tinte nell'uno sono tante e

sì varie, che mal basta ad esprimere pienamente la più ricca e facile elocuzione, il perchè, se misuri quello che si vuol dire solamente di ciò che si dice preso alla lettera, troverai spesso delle contraddizioni in uno scrittore sentimentale. Due proposizioni contrarie stanno benissimo insieme, quando varia il soggetto; e una tinta inesprimibile, ma percettibile dal sentimento, basta a variarlo. Spesso ancora accade, che si hanno dei sentimenti contrarî intorno alla stessa cosa, e che senti in te medesimo che l'uno e l'altro son veri; ma non sai conciliarli colla ragione, perchè questa non va tanto innanzi, non penetra nella sostanza delle cose, a pari grado che il sentimento.

CXV. — *La esperienza monca non è un minor difetto dell' esagerazione della esperienza.*

Dopo il capitolo *Della possibilità della metafisica* nel trattato *Delle facultà umane* si metterà il capitolo *Della monca sperienza,* che è, dopo il difetto della sperienza, uno de'nemici della metafisica.

Kant negò la possibilità della metafisica per avere abbandonata la sperienza; Destutt-Tracy la nega per averla esagerata.

Tra tutte le scuole sperimentali quella che abbia saputo evitare questo difetto, e prendere di guida una sperienza non tronca, ma compiuta, si è la scuola scozzese.

Gassendi, Condillac, Elvezio, Cabanis, Destutt-Tracy, mentre si proclamano fastosamente seguaci della sperienza, se ne allontanano bene spesso. Essi si credono di non cadere in errore, perchè non prendono dei principî astratti per guida, quasi che il prendere dei principî astratti fosse la sola via dell'errore; essi si credono fuori dello spirito di sistema, perchè rigettano ogni teoria idealistica, quasi che non fosse altresì un sistema non meno irragionevole dell'altro il materializzare il pensiero, e dire che il giudizio o la volontà non sono altro, che la sensazione. Quegli è solo nella via diritta del sapere, e seguace vero della sperienza, che nulla pronunzia prima di averla consultata, che prende i fatti come li trova, ciascheduno nella sua sfera, il pensiero come pensiero, la sensazione come sensazione, la volontà come volontà, senza voler forzatamente confondere insieme ciò che dalla sperienza è on-

ninamente diviso, come, all'osservazione dello Stewart, fecero Darwin, Priestley, Cabanis, Horne-Toocke, i quali perciò appunto mostrarono di avere uno ingegno molto meno vasto e scientifico di quello di Locke.[1]

Quello che fa agli inesperti parere codesti autori fondati sulla sperienza, si è che oggi pretendono di ridur tutto alla sensazione e alla materia, nel che consiste l'esperienza esteriore. Ma l'esperienza filosofica non è meno interiore, che esteriore, non è meno riflessione, che osservazione, e colui che annichila la prima per ridurre tutto alla seconda, rinunzia per conseguente alla vera sperienza. Altrimenti gli idealisti medesimi sarebbero sperimentali; poichè, se questo titolo è meritato da chi sensualizza il pensiero, perchè nol sarà da chi idealizza la sensazione? L'uomo in sostanza ha un pensiero, e dei sensi corporei, e si ha tanto diritto di mettere in lui un' unità esclusiva, concretando il primo nei secondi, che i secondi nel primo.

Questa esagerazione di sperienza annichila ogni metafisica, ogni morale, ogni estetica, oltre all'essere mortifera alla letteratura e all'azione. Nessun sensualista sinora ci ha dato un trattato di morale o di estetica, un poema, una tragedia, che valga qualche cosa; dirò di più, nessuno di essi potè innalzarsi alla vera eloquenza. Che cosa di più superficiale del trattato della bellezza del Barthop? Una falsa teoria e un falso metodo resero leggero un ingegno capace di esser profondo. Quando Diderotto volle comporre de' drammi scrisse della tragedia urbana, in cui mancò ogni gusto, perchè manca ogni verità di natura; quando e' si propose di essere un prosatore eloquente, divenne un declamatore. L'ingegno non gli mancava; ma egli lo travió, lo estinse. D'Alembert è fino, è compassato; ma qual divario tra lui e Pascal, o anche tra lui e Rousseau! Gli scrittori eloquenti dell'età nostra, Maistre, Bonald, Lamennais, Virey, Ballanche, Chateaubriand; i grandi poeti Lamartine, Byron, Manzoni, Monti, ec., non sono dei sensualisti.

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 9, 10.

CXVI. — *Legittimità di un tentativo di classificazione delle scienze fondato sulle facoltà umane.*

Sono lungi dal riputare che questa enumerazione delle facoltà umane e questo dipartimento delle lettere e delle scienze, che porrò innanzi, sia perfetto, fors'anche sarà assai difettivo; ma ciò nonostante ho creduto che non potesse essere del tutto inutile per i seguenti motivi:

1° È incontestabile, come importi a ben esercitare una facoltà del pensiero umano, a trattare una scienza, un genere di letteratura, il conoscere in qualche modo tutti gli altri;[1] nel che, per evitare agli alunni la confusione delle idee, fa d'uopo che loro si pongano innanzi queste diramazioni del pensiero in un qualche ordine; onde, ancorchè l'ordine naturale non si potesse eseguire, sarebbe tuttavia un ordine arbitrario meglio della confusione;

2° Varî saggi furono già dati di un tal genere di divisione. Bacone ideò il primo tra' moderni uno scompartimento del sapere umano, che è il più vasto che esista. Il D'Alembert seguì questa traccia; nulla di meno il signor Dugald Stewart fece delle obiezioni assai forti al piano di Bacone, e conchiuse che era impossibile il darne un soddisfacente e migliore. Io confesso la difficoltà, ma non mi pare che sia insuperabile. Lo stesso signor Stewart non ne dispera per un qualche avvenire. Io credo però, che, acciocchè un'esatta classificazione possa ottenersi un bel giorno, fa d'uopo tentarne dei saggi e volgere le cose sotto diversi aspetti. — La classificazione, che io presento, sarà uno di questi; il quale se al tutto fallace, servirà almeno a far abbandonare la via che mi vi ha condotto, e a risparmiare altrui delle cose inutili; diminuire le vie dell'errore è sempre un passo verso la verità, e vi sono degli innocenti errori, cui giova risparmiare ai futuri, perchè non sono come tali riconosciuti, se non dopo che un autore vi è dato dentro; che se si troverà, che il piano in generale sia vero, gli errori che vi si trovano potranno, da chi possiede maggiori lumi, essere emendati. — Co-

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, pref. del Buchon, t. I, pagg. lxxi, lxxii, lxxiii.

munque, il signor Stewart confessa l'importanza scientifica di questa classificazione,[1] e ciò basta per confortare a darne dei tentativi.

CXVII. — *L'ultimo de' cartesiani francesi.*

Il signor Keraty è l'ultima reliquia della filosofia cartesiana in Francia. Lo spirito del cartesianismo, che fu vicino ad essere soffocato, prese una vita novella, e non verrà meno giammai; poichè egli è lo spirito di quella filosofia, piuttosto che essa filosofia medesima, che è eminentemente vero e scientifico, e perciò morale e religioso, e che affezionò a quella filosofia degli uomini sommi come Bossuet e Fénelon, i quali non di meno erano lontani dall'adottare gli errori di quel sistema. Ma il signor Keraty volle risuscitare le più sane parti di questa dottrina medesima, e ristaurare il regno della metafisica, pressochè estinta in Francia dall'ideologia.

Gli sforzi del signor Keraty sono sommamente lodevoli; l'ideologia sola sarà sempre monca, e perciò erronea; l'ideologia è una parte della psicologia, non il tutto, ed è tampoco la metafisica.

Ciò non di meno ci sembra che il signor Keraty sia andato errato per questo, ch'egli volle separare la metafisica dalla psicologia, e trattar quella senza di questa. La metafisica senza premessa la psicologia non potrà mai essere una scienza. Il libro del signor Keraty è ottimo nella sostanza e pieno di istruttive e sublimanti verità; ma esso non è scientifico. Vi sono pure alcuni errori, come quello a parer mio di voler trattare degli angioli, mentre ciò non ispetta che alla teologia positiva del cristianesimo e alla filosofia tradizionale del genere umano. La natura non ci dà alcuna cognizione sperimentale che della mente umana, del mondo e di Dio. Tutto quello che la pura filosofia può dirci riguardo agli angioli, si è mostrarne probabile l'esistenza mediante della via induttiva, e supposta la catena degli esseri, sposta dal Bossuet, e che, a parer mio, non fu ancora validamente confutata. Ma una certa scienza sperimentale dell'esistenza degli angioli non ce la dà che la rive-

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pagg. 1, 2.

lazione; ed è un indebolire, a parer mio, una verità accertata solo dalla rivelazione il volerla disaminare, e provare col lume della natura.

CXVIII. — *Classificazione delle scienze.*

Che esista il me e il non me è un fatto primitivo, innegabile; sono due fatti che ne formano un solo, supponendosi l'un l'altro come osserva il signor Ancillon. La prima divisione della scienza dee dunque essere in:

Scienze del *me* — Scienze filosofiche pure.

Scienze del *non me* — Scienze fisiche pure.

Le scienze filosofiche pure si aggirano intorno all'esperienza interiore dell'anima; le fisiche pure intorno alla sperienza esteriore della materia.

Le scienze filosofiche pure abbracciano: 1° la psicologia, scienza delle operazioni dell'anima; 2° la metafisica, scienza di quegli oggetti sovrasensibili, la di cui idea risulta dallo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

Le scienze filosofiche pure riguardano dunque l'uomo *isolato;* considerano il *me* come se un solo ne esistesse nell'universo; gli uomini sono molti; il loro aggregato forma le società, società che è parte *civile* in quanto riguarda l'unione degli uomini tra di loro; in parte *religiosa* in quanto riguarda l'unione degli uomini, uniti in società con Dio. Questa duplice società civile e religiosa è ugualmente naturale. La religione della società non è come la religione individuale, di cui si tratta nella metafisica, consistente nella deduzione generale delle relazioni dell'uomo con Dio, dedotta dall'idea di Dio. La morale della società non è come la morale individuale, che si aggira intorno alle regole generali del giusto e dell'ingiusto, ec. considerato nell'idea del dover morale, ma è l'applicazione di questa idea alla vita sociale. Havvi dunque una morale e una religione, che chiamerò *positiva,* la quale risulta dall'unione degli uomini in società.

Questa scienza adunque che tratta dell'uomo sociale, cioè della società civile, morale e religiosa chiamerò *scienza della società.* L'uomo entra per un altr'uomo nel *non me;* la società è per ciascuno de'suoi membri un fenomeno esteriore, che compare sulla scena dell'universo, l'uomo in quanto so-

ciale non si può considerare solo in quanto all'animo, ma lo si dee eziandio in quanto al corpo, e in quanto alle sue relazioni esteriori.

La scienza dunque della società partecipa alquanto delle scienze fisiche; è un *quid medium* tra le filosofiche pure e le fisiche pure; nulladimeno spetta più alle prime, che alle seconde; onde noi chiameremo le *scienze della società* col titolo di *Scienze filosofiche miste* (politica, giurisprudenza, pedagogia, economia domestica e politica, teologia e morale positiva).

Ecco adunque le tre generali scienze:

Fisica (Scienza della *materia* fenomenale).

Filosofia pura (Scienza dell'uomo individuale).

Filosofia mista (Scienza dell'uomo sociale).

La *filosofia della storia* è una parte della filosofia mista. Creatore di lei, ne' tempi moderni, è il Machiavelli.[1] La storia su cui si aggira questa filosofia è la storia non dell'uomo generale di tutti i luoghi, e di tutti i tempi, ma di tutti gli uomini, individualmente considerati nella loro esistenza, che ebbero secondo l'ordine de' luoghi e de' tempi. È dunque la storia dei pensieri e delle azioni umane: storia dei pensieri, onde comprende la letteratura, l'arte, la scienza trattate da tutti gli uomini; storia delle azioni, onde abbraccia la storia della società civile, morale e religiosa di tutte le nazioni.

La filosofia della storia umana prende adunque tutti i materiali di questa vasta istoria del pensiero e dell'azione umana nell'ordine dei tempi, e ricercando le cause e gli effetti, separando il variabile, secondo i luoghi ed i tempi dell'universale, si inalza all'*immutabile*, all'*essenziale* della natura umana.

Così la filosofia della storia della letteratura ci dà i canoni universali del buon gusto, divide ciò che havvi di uniforme in tutte le letterature da quello che ci varia, segna l'influenza della letteratura in tutto il resto delle cose umane e l'influenza di tutte le cose umane sulla letteratura.

Così la filosofia della storia delle scienze c'indica quello che in queste scienze havvi di ammesso universalmente, perchè dettato dalla natura, gli errori dello spirito umano, i falsi metodi, ec. Infatti, quantunque il filosofo nel suo pensiero,

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pref. del Buchon, pag. xlvii.

come l'uomo nella sua azione, sia libero; ciò non ostante la forza della natura impedisce i filosofi di dar generalmente in certi eccessi di pensiero, come fa riguardo agli uomini nell'azione.

Così la filosofia dell'azione civile, morale e religiosa ci indica quello che v'ha d'immutabile e di uno in tutti i governi, le morali, le leggi, le religioni, ec.; quello che v'ha di immutabile nel processo delle nazioni, nel corso delle rivoluzioni, ec.

La filosofia della storia umana è dunque una vera scienza, che riduce a dei principi generali le azioni degli uomini, presi nella loro cronologica esistenza, siccome ella considera tutto l'uomo, ella dà dei grandi lumi alle scienze filosofiche pure e miste.

Il Machiavelli, il Montesquieu, l'Haller, il Lamennais, lo Stolberg e molti altri valorosi trassero dalla filosofia della storia dei grandi lumi per la scienza legislativa, politica, teologica e morale. Senza della filosofia della storia ogni scienza (tolto le fisiche e le matematiche) sarà sempre mancante. Il risultato della filosofia della storia e delle altre scienze dee esser uno.

CXIX. — *Sul tempo e sullo spazio infiniti.*

S. Agostino, S. Tommaso e una gran parte dei filosofi e de' teologi, che fanno consistere l'eternità in una negazione di tempo, parlano, a parer mio, del tempo empirico dietro le sacre pagine. Una prova di questo si è che la maggior parte di questi teologi ricorrono ad altre vie per ispiegare la divina prescienza, la quale, tolto il tempo puro dell'eternità, non sarebbe più un mistero.

Il Gassendi, il signor Gravesande e il Genovesi interpretano pur così quelle espressioni: è impossibile il supporre, che una testa filosofica, un po' ben fatta, possa abbracciare l'opinione che l'eternità escluda il tempo puro (mentre l'eternità senza tempo puro, l'eternità senza durata o è un'idea contraddittoria o è nessun'idea) a meno che si adotti l'idealismo del Leibnizio e di Kant.

Le obiezioni, che si fanno contro un tempo eterno e uno spazio infinito, sono dello stesso genere di quelle che gli an-

ichi sofisti faceano contro ogni tempo ed ogni spazio. La loro radice non è nelle antinomie della ragione pura, come vogliono Kant e Buhle, ma nel dare al tempo e allo spazio puri il valor di sostanze, mentre non sono nulla di questo. Un numero infinito di istanti empirici ripugna, non un numero infinito di istanti puri, cioè di istanti, i quali sono per sè stessi indivisibili, e si dividono solo per astrazione.

Io amo meglio in fatto di metafisica essere con un ingegno della forza e della penetrazione del Clarke e del Newton, che coi talenti più poetici che scientifici, in fatto di metafisica, di alcuni scolastici e persino del gran Leibnitz.

CXX. — *Sul principio di causa.*

Il signor Degerando per mostrare il vano dei giudizi sintetici di Kant, in appoggio de' quali questo filosofo allegava le leggi di causalità, osserva riguardo a quest' ultima, che quando noi vediamo ogni effetto dover avere una causa, egli è perchè nella nozione di effetto è analiticamente quello di causa compreso; sicchè quando consideriamo una cosa come *effetto* siamo costretti ad assegnarvi una qualche *causa*, perchè un effetto senza causa sarebbe un effetto non effetto.

Io concedo l' osservazione, ammetto che non vi sia quel legame sintetico della nostra ragione tra l' effetto e la causa, concedo che l' assioma di causalità si riduce a quello di contraddizione, e consiste nel non poter concepire come non effetto e come effetto la stessa cosa ad un tempo; credo tuttavia, che niente da ciò risulti, che renda nullo l' assioma di causalità per provare l' esistenza di Dio.

Infatti per poter arguire, secondo la dottrina del signor Degerando, dall' assioma di causalità l' esistenza di Dio, fa d' uopo soltanto stabilire che l' idea della complicazione degli esseri e de' moti che compongono l' universo si presenta al nostro intelletto necessariamente come l' idea di *un effetto,* cioè di una cosa che importa una causa.[1]

---

[1] (Forse nei *Développ. du moi humain,* art. *Dieu.* L'Ancillon: « L'Univers tout entier.... n'est qu'un grand fait, un grand événement » — *Essais,* t. I, pag. 86.)

Non è dunque arbitrario il concepire che si fa l'universo come un *effetto;* è impossibile fare il contrario. La scuola scozzese osserva che l'idea di una causa intelligente è, attesa la costituzione del nostro spirito, attaccata a quella del mondo; talmentechè non possiamo contemplare l'universo, senza considerarlo come un effetto, e ci riesce impossibile il considerarlo come causa prima.[1]

Il signor Ancillon fa la medesima osservazione, quando dice (se non erro) che il mondo da noi non si può concepire che come un *grande avvenimento;* ora l'idea di avvenimento è di effetti, e suppone una causa.

L'argomento dell'*Essere necessario* si unisce forse a questo. Infatti perchè mai noi concepiamo il mondo come un *effetto,* un *avvenimento,* se non perchè ne porge l'idea della *contingenza?* Perchè mai, per lo contrario, il tempo e lo spazio puri non sono da noi intesi come *effetti* ed *eventi,* se non perchè loro è attaccata l'idea della necessità? Ecco adunque come l'argomento di effetto e di causa si unisce a quello del Clarke. L'idea poi della causa, attaccata a quella del mondo, è di una causa intelligente; dunque la causa del mondo sarà intelligente; non sarà pertanto, come dice Newton, questa causa nè lo spazio, nè il tempo, ma un essere intelligente, che dura ed esiste.

Il signor Stewart,[2] a proposito dell'argomento di S. Anselmo e di Cartesio per provare l'esistenza di Dio, osserva che dall'unione di esso a quello del Clarke, ricavato dalle idee dello spazio e del tempo, risulterebbe un assai forte argomento all'uopo.

CXXI. — *Fatti psicologici.*

1. La febbre dà un certo grado di esaltazione, che, quando non sia accoppiato ad altri malori, non è privo di ogni piacere. Molti ne' suoi principî sono più allegri del solito, una facilità e una copia particolare di elocuzione, un'energia maggiore di idee, e una certa esaltazione di sentimento, che ravviva quelle affezioni a cui l'animo è accostumato. Quando

---

[1] Stewart, *Esquisse de philosophie morale.* Paris, 1826, pag. 123 e segg.
[2] Stewart, Op. cit., t. I, pag. 187 e segg.

poi ella è cresciuta, ove non procuri nè mal di capo o altro dolore sensibile, si prova un diletto particolare nell'ire a letto, e nell'abbandonarsi alla propria immaginazione, mentre si sta rannicchiati, cogli occhi chiusi e col capo adagiato mollemente sul capezzale.

Per fissar l'attenzione, è molto bene l'usarsi a scrivere. Quando si medita, fuorchè sia nell'oscurità, come usava di fare il Malebranchio, gli oggetti esterni distraggono molto dall'attenzione. Fissando al contrario gli occhi sulla carta, e intendendo a ordinare e analizzare le proprie idee per iscriverle, torna più lieve il concentrar l'attenzione. Questa però varia secondo i temperamenti. Rousseau narra di sè stesso, che e' non potea comporre, che passeggiando : « ma tête, » dic'egli, « marche avec mes pieds. »

2. I quadri della natura, un boschetto, un viale, una valle prendono un aspetto diverso di situazione, e perciò di bellezza, secondo la disposizione delle idee degli spettatori. — Quando si è giunti, la prima volta, in un sito, non pria veduto, l'impressione che se ne riceve è diversa da quella, che si prova in seguito a famigliarizzarsi a quel luogo. — I viaggiatori, visitando una città, non ne veggono il complesso a quel modo medesimo, che gli abitanti di essa. Da che proviene quella diversità di colore, per così dire, che secondo i tempi e le persone si diffonde sopra di un luogo, e lo rende più o men dilettevole, e gli porge mille tinte diverse? Io credo, che questo provenga dal modo in cui la scena esteriore è associata a quella, che sì è formata nell'immaginazione. Quando un passeggiero giunge in un boschetto, congiunge l'aspetto di questo a quello dei luoghi, per cui è passato; e secondo la strada e la direzione, che egli prese, lo scorge in una diversa situazione. Così quando voi, in un ignoto castello, affacciandovi a una finestra, prendete sbaglio nel determinare la situazione della prospettiva, che vi si affaccia, e credete p. es. di guardare a mezzogiorno, mentre guardate a levante; se alcuno poscia vi mostra l'errore, la scena che avete dinanzi agli occhi cambia per voi di quel colore, che dipende dalla situazione, e voi la vedete tosto più o meno aggradevole, e con tinte diverse da quelle di prima. La ragione di questo si è, che, secondo la posizione in cui credete che ella sia riguardo alle quattro direzioni del globo, voi date alla prospettiva, che

avete dinanzi agli occhi, una posizione diversa nella vostra immaginazione.

3. Quando voi sentite una bella musica, vi sembra di sentire risuonare a' vostri orecchi attualmente una bella e continua armonia, mentre in realtà altro non udite che de'suoni indivisi, semplici e staccati, tanti quanti sono i più piccioli istanti di cui è capace l' udito. La musica, l'armonia, che risulta da tutti codesti suoni, non è adunque nel vostro orecchio, ma nella vostra memoria, per mezzo della quale, facendo conserva delle parti di quella, vi sembra di udire presente il tutto.

Lo stesso dite di qualunque spettacolo di movimento, di una lotta, di una recita, di una danza, a cui assistiate. Voi non avete, che una sensazione sola, insignificante, immobile, per ogni menomo istante, dinanzi agli occhi; voi non avete presente innanzi agli occhi il moto, ma l'immobilità; come adunque vi pare di vedere un tutto, una successione di moti, di atteggiamenti, di parole, ec., se non per via della memoria, la quale p. es., mostrandovi successivamente in diversi luoghi lo stesso corpo, vi fa accorgere del moto ec.?

Come mai, ciò non ostante, sembra egli di aver presente sia l'armonia, sia il moto, ec., mentre non ho presente che i suoni staccati e delle immobili apparenze, e il resto non ha luogo che nella memoria? Egli è facile lo spiegarlo, ove si ponga mente alla rapidità, con cui succedono gli istanti, e alla incapacità della coscienza di distinguere il tempo in troppe minute parti. Un cerchio, che sopra un punto della sua circonferenza velocissimamente si aggira, ci sembra immobile, perchè la nostra mente non è capace di dividere il tempo quanto sarebbe necessario per conoscerne i moti velocissimi, di quel cerchio; così una serie lunghissima di suoni semplici, immediatamente succedentisi l' uno all'altro, ci sembra una serie più breve di armonie ciascuna delle quali occupi un sol momento.

Da questo appare, che in ogni serie di successive sensazioni, nell'ordine del tempo, noi non ne abbiamo mai che una sola realmente *presente* all'anima, vale a dire che la nostra percezione è solo affettata da una di esse, corrispondente al più minuto istante di tempo, di cui sieno capaci i nostri sensi, onde ogni anche più piccolo complesso di sensazioni (e il

moto anche menomo non è mai una sensazione semplice, ma un complesso) suppone l'esercizio della memoria e dell'immaginazione, mediante la quale alla sensazione presente indivisibile si uniscano quelle, che l'hanno preceduta, e così si faccia sempre nel procedere di esse, onde si possa aver l'idea di un complesso.

Egli è dunque solo la rapidità del tempo, che fugge alla nostra consapevolezza, e fa parere l'aggregato di molti istanti un istante solo, che ci fa sembrare *realmente presente* un complesso di sensazioni successive, niuna delle quali è contemporanea all'altra, benchè per via dell'immaginazione ci paia il contrario.

Quello perciò che gli uomini costumano di chiamar *presente* non lo è in realtà; esso si riduce a una sensazione impercettibile, alla quale dalla nostra immaginazione sono congiunte le sensazioni, che immediatamente precedettero, e sono realmente *passate,* ma che unite essendo dall'immaginativa alla *sensazione presente,* sono riputate anch'esse *presenti*, attesa l'importanza che ha la nostra consapevolezza di saper distinguere il tempo nelle menome sue parti.

A proposito di questo S. Agostino osserva nelle sue *Confessioni*, che è l'anima nostra, la quale, mediante della memoria, fissa il passato, e ne unisce le tracce all'indivisibile istante, che costituisce il presente.

Quindi è, che il tempo, riguardo alla sua lunghezza o brevità, è relativo. Quando una successione di oggetti aggradevoli ci occupa, il tempo ci sembra molto più corto di quando siamo affettati da oggetti disgustosi. La ragione di questo si è, che, nel (secondo) caso, essendo gli oggetti che ci affettano opposti al nostro ben essere, e desiderandone la cessazione, noi poniamo più mente al tempo che scorre, e ne contiamo più sottilmente gli istanti; laddove se la scena è piacevole, noi attendiamo ad essa, e non al tempo che succede, e molti istanti paiono alla nostra coscienza essere un solo.

Queste osservazioni possono forse con pari verità farsi relativamente allo spazio. Se infatti ognuno degli istanti, che sono il *minimum* riguardo ai nostri sensi, occupa una sola indivisibile sensazione di quelle, che succedono nel tempo; non si può dire con uguale analogia, che i punti di una superficie si manifestino all'anima successivamente, onde alla

memoria e all'immaginazione e non alla *percezione* si debba attribuire le idee che si hanno degli esseri composti? In tal caso quando io miro una statua, tutti i punti visibili di essa affettano successivamente l'anima, e riposano nella memoria; onde se io veggo la statua intiera non la veggo nella sua presente realtà, ma nella mia immaginazione, che mi fa vedere simultanee una folla di sensazioni, che non sono che successive. Questa sarebbe l'immaginazione produttiva nel senso di Kant.

CXXII. — *Gian Pietro Federico Ancillon.*

L'Ancillon, situato com'egli dice, tra la Francia e l'Alemagna, merita un luogo distinto nella storia della filosofia del nostro secolo, come quegli che cercò una via di mezzo tra i due opposti sistemi seguiti in quei due paesi; via di mezzo, nella quale si trovano unite pressochè tutte le verità, che sono divise nei due opposti sistemi.

CXXIII. — *Ugo Grozio.*

Il signor Dugald-Stewart nella sua *Storia compendiata della Scienza* non rende giustizia al Grozio. Il trattato *De jure belli et pacis*, senza essere un'opera d'ingegno, come quella di Bacone, ha però dei grandi pregi, dal lato tradizionale della scienza; il Vico ne comprese tutto il merito, ne trasse dei grandi frutti, e lo associò, nel suo genere, a Bacone. Grozio non avea un ingegno comune; pieno di buon senso, era spaventevole la sua erudizione. Bossuet, mentre lo combatte, ne fa il debito elogio.

CXXIV. — *La poesia eleva l'anima dell'uomo all' idea dell' infinito.*

Il signor Dugald-Stewart chiama la poesia: « Cette faculté créatrice, qui s'étend au-delà des choses humaines, et anticipe sur l'avenir, que, semblable à une vision prophétique, offre au poëte et au philosophe le spectacle des progrès de l'homme social, et des tous les biens, qui en sont la suite.[1]

[1] Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain.* Genève, 1808, t. II, pag. 404.

» C'est sur-tout en peignant l'avenir, que l'imagination aime à se donner carrière; et l'on peut dire en général que ses rêves prophétiques sont favorables au bonheur.[1]

» Le plaisir, que nous fait éprouver la poésie noble, est dû en partie au dégoût, que l'imagination nous inspire pour les choses communes, et qui sont soumises à nos sens. Las des événements, des scènes et des caractères qui nous obsèdent, nous suivons avec délice le poëte dans l'œuvre de sa création. Là nous trouvons une nature embellie et des jouissances assorbies aux besoins d'une âme, que ce monde ne peut satisfaire. Bacon a tiré de ce goût naturel pour les fictions poétiques un argument en faveur de l'immortalité de l'âme. Et véritablement un des effets les plus importans de cette disposition est d'élever notre esprit au-dessus des choses présentes, et de diriger ses désirs vers de plus grands objets. »[2]

Bacone fa la stessa osservazione.[3] Si vede adunque come una prerogativa della poesia è di elevar l'anima umana al suo fine, al suo Autore, elevandola alla contemplazione dell'infinito. Il senso religioso è dunque un essenziale costitutivo della poesia. L'*avvenire* è il tempo a cui fa andare il poeta; il *passato* quello su di cui fa piangere, il presente è il solo, che quasi sempre sia da lui trascurato. Non si potrebbe pertanto dire, che la poesia è una voce profetica della nostra immortalità, secondo la bella idea di Bacone? La poesia ci collega all'altra vita; ci sobbalza alla contemplazione adombrata e *per enigma* di un miglior ordine di cose; ci fa desiderare il nostro perfezionamento, e ci mostra che non possiamo averlo compiuto sopra la terra. Ecco i grandi morali e religiosi vantaggi, che al diletto poetico attaccò la natura sia per l'individuo che per la società.

« Le célèbre métaphysicien allemand Kant, en examinant la cause du plaisir que font éprouver l'éloquence, les beaux-arts, tous les chefs-d'œuvre de l'imagination, dit que ce plaisir tient au besoin de réculer les limites de la destinée humaine; ces limites, qui resserrent douloureusement notre cœur, une émotion vague, un sentiment élevé les fait oublier pendant

[1] Stewart, *Phil. de l'espr.*, pag. 405.
[2] Stewart, Ivi, pagg. 401, 402.
[3] Bacone, *De augumentis scientiarum*, in *Oeuvres* trad., t. II, cap. 13.

quelques instans; l'âme se complait dans la sensation inexprimable que produit en elle ce qui est noble et beau; et les bornes de la terre disparaissent, quand la carrière immense du génie et de la vertu s'ouvre à nos yeux. En effet, l'homme supérieur ou l'homme sensible se soumet avec efforts au lois de la vie, et l'imagination mélancolique rend heureux un moment, en faisant rêver l'infini. »[1]

CXXV. — *Vantaggi procurati alla filosofia dal Kant.*

Kant ha procurato alla scienza filosofica alcuni vantaggi, che meritano di essere osservati:

1° Ha colla sua propria sperienza mostrato il vano di ogni sistema, che, come il suo, voglia torre ogni realtà obbiettiva alle nozioni dello spirito. Un tal sistema, che fu presentito oscuramente e partitamente più volte prima di Kant, avrebbe sempre arrestate le scienze filosofiche, se i trattatori di queste non venivano finalmente convinti dell' intrinseca e inevitabile contraddizione, che racchiude. Un tal sistema ha qualche cosa di brillante e di illusorio, che deve ingannar sempre i filosofi, e far sperare di trovar in esso la verità, finchè non venisse posto in piena luce. Se Kant non l'avesse fatto, qualche altro ingegno non avrebbe mancato di farlo forse intorno ai tempi medesimi, ma io dubito che avesse potuto eseguire il disegno, e andar per così dire al fondo dell'errore, come fece il filosofo di Conisberga, il cui raro e vasto talento di speculazione è certamente innegabile; laonde, prima che l'errore venisse posto in luce, sarebbe forse stato necessario ancor lungo tempo. Non abbiamo noi veduto Kant sedotto del suo sistema e tutta l'Alemagna, con poche eccezioni, partecipar qualche tempo la sua illusione? Vi sono degli errori, che, simili a dei fantasmi oscuramente traveduti da lontano, impediscono di scoprire la verità; bisogna che qualcuno gli metta innanzi a costo di crescere per un istante l' illusione, acciocchè ne sia scoperta pienamente l' inanità, e non abbiano più effetto nel seguito. In tal caso l'adottamento dell'errore, fatto da un uomo d'ingegno, che lo esaurisca, può, attesa la natura

[1] Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, cap. V, pag. 2.

lello spirito umano, essere col tempo un vantaggio fatto alla cienza. Lo scetticismo di Hume e l'idealismo del Leibniz niti insieme doveano partorire il criticismo; Kant, collocato n queste circostanze, fu, come spesso avviene, piuttosto il deluttore di alcune conseguenze, e il generalizzatore di alcuni principî, che l'inventore di un novello sistema.

2° Si deono a Kant molte analisi di alcune idee e di alcune nozioni dell'intelletto, più precise di quelle che erano state fatte per lo innanzi. Condotto dalla natura del suo sistema ad esaminare profondamente le precipue di queste nozioni, riparandole da ogni empirico aggregato, la psicologia e la metafisica possono ricavare de' lumi da' suoi scritti, i quali io credo, che, per una assennata filosofia della sperienza, non possono riuscire inutili; ma dir si possa di essi ciò che degli scritti scolastici dir soleva il Leibnizio: *Multum est aurum in illo cœno*. Poichè dovendo Kant prima di tutto determinare le leggi dell'umano spirito, dovette in questo genere, colla sua possente penetrazione, far delle scoperte, sfuggite all'occhio, spesso non molto profondo, dei filosofi dell'esperienza. Oltre a ciò a lui si deono in buona copia delle osservazioni finissime sui concetti intellettuali, e soprattutto su parecchi fenomeni, che spettano al buon gusto.

3° Il difetto stesso del suo sistema servì di un contrappeso utile all'opposto eccesso, in cui la filosofia della sperienza era caduta in Francia. Condillac avea confusa la riflessione colla sensazione, e molti altri scrittori francesi materializzato tutto l'uomo, ed accentratolo nel mondo esteriore. Kant rappellò gli animi alla riflessione; rimise nel campo dell'osservazione quel *principio pensante,* che molti aveano a tal segno obliato da confonderlo coi sensi e colla materia. Una filosofia saggia e rigorosa come quella della scuola scozzese non avrebbe forse potuto fare quello che fece Kant col brillante eccesso, in cui cadde. Gli spiriti erano talmente ingolfati nella materia, che chiamavano natura, che, per sollevarli, bisognava concentrare nell'anima la natura intiera. I seguaci di Kant, distruggendo la dottrina, col pretesto di perfezionarla, seguirono però lo spirito di essa, e diedero al naturalismo una forma al tutto opposta da quella che data gli aveano gli empiristi francesi. Il Villers e alcuni altri pochi scrittori tentarono di trapiantare in Francia il kantismo; i loro sforzi furono

però al tutto inutili, come dovevano esserlo. Una nazione, che ha gustata la filosofia di Bacone, di Cartesio e di Locke, non potrà giammai adottare nè il kantismo, nè ogni altro qualunque sistema di tal natura, nè questo è l'utile, che dovea ridondare dal sistema di Kant. Il kantismo dovea, come fece, prender piede in Alemagna, il suo suolo nativo, e darvi origine al più ardito razionalismo: la filosofia dell'Alemagna dovea essere, in tal modo, posta in opposizione a quella di Francia. Ecco quello che dovea succedere, e che succedette. Qual sarà l'effetto di questa opposizione? La filosofia dell'esperienza non perderà nulla, dov'è stabilita; tuttavia lo spettacolo di una nazione dedita a un celebre sistema opposto, tirerà, come un fenomeno particolare, la sua attenzione; ella studierà i sistemi di Kant e de' suoi seguaci, non per adottarli, ma per istudiare, in queste sue produzioni, lo spirito umano; ella s'accorgerà de' suoi difetti e de' suoi eccessi, ella ridonerà alla riflessione e allo studio delle leggi dello spirito quel luogo, che ingiustamente l'avea tolto; ella fisserà maggiormente le sue considerazioni su quello, che nel kantismo servì a sedurre i suoi seguaci; ella analizzerà questi fatti, e ne cercherà la soluzione nell'esperienza. Quando il criticismo e i sistemi da esso nati avranno fatto far questi passi alla filosofia dell'esperienza, essi cadranno senza dubbio di proprio moto, e conserveranno solamente nella storia della filosofia, o in qualche individuo isolato, le tracce della loro esistenza. Per quanto io possa conoscere lo stato attuale della filosofia, mi sembra di vedere alcuni segni di questa benefica influenza del kantismo in Francia, in Inghilterra e anche in Italia. Il signor Degerando ha già fatto conoscere quel sistema alla Francia, e ne ha tolta l'idea di alcuni dei *desiderata,* che nota nella sua storia; il signor Cousin ne ha precedentemente ricevute alcune ricchezze per la sua filosofia; il signor Ancillon ha accennato, colla propria esperienza, alcuni punti di quella riforma. Egli è vero, che il regno dell'esperienza monca e esagerata ha ancora molti partigiani, tanto più che essi guardano il kantismo, come un sistema inintelligibile, che non merita nè meno di essere conosciuto; ma per quanto si può misurare dalla generale tendenza degli spiriti, questi pregiudizi cesseranno a poco a poco con frutto della vera esperienza, e il kantismo, più universalmente conosciuto, senza porgere, rigorosamente parlando, delle nuove e impor-

tanti verità, darà una buona direzione agli spiriti, temperando gli eccessi dei seguaci della sperienza.

4° Quando Kant fu, da un'analisi di Hume, condotto ad ideare il suo sistema, se non fece una scoperta, pose almeno in maggior luce e chiarezza una verità importante, che si è quella della universalità, e della necessità di alcune idee e di alcuni raziocinî, che non viene dalla sperienza, ma dalle leggi costitutive dello spirito umano. La scuola scozzese avea già scoperto queste leggi, ma non le avea forse caratterizzate con quella forza, che vi pose Kant, nè postele in quella luce alla considerazione dei sapienti, come fece Kant, deducendo l'esagerazione, su cui fondò tutto il suo sistema. I traduttori italiani della critica della ragion pura fanno questa osservazione sulla linea di divisione, che pose il filosofo alemanno tra le nozioni contingenti e le necessarie dello spirito umano. Questo è in sostanza il *fatto* innegabile, per ispiegare il quale molti filosofi da Platone sino a Cartesio aveano immaginate le idee innate. Locke, lungi dallo spiegare questo fatto, lo avea soltanto oscurato; Shaftesbury si accorse di questo errore, e Reid lo corresse, senza uscire dal campo della sperienza. Il Leibnizio non lo vide meno chiaramente, e sciolse il problema con un'ipotesi trascendentale, la quale non differisce dal sistema di Kant, che per il dogmatismo obbiettivo, a cui la congiunse, mediante la supposizione dell'armonia prestabilita: Kant adunque ha il merito di aver posto nella maggior luce questo *fatto,* talmente che d'or innanzi i pensatori non potranno più nè oscurarlo, nè ignorarlo. Una parte di questo fatto si è la logica pura (la sillogistica) scoperta da Aristotele, soffocata nel medio evo fra mille vani discorsi, e perciò quasi del tutto obliata dai moderni filosofi sperimentali, quasi che tutto meritasse di essere osservato nella costituzione dello spirito umano, fuorchè le leggi del sillogismo. Finalmente Kant, volendo provare impossibile la metafisica obbiettiva, diresse pure in questo soggetto le meditazioni dei filosofi, soggetto dagli sperimentalisti trattato con uno sprezzo affatto ingiusto, e che ebbe per la società, come per la scienza, delle funeste influenze. Infatti, secondo la filosofia sperimentale nel modo in cui è concepita da molti, Dio, l'immortalità sono oggetti, che non trovano più luogo nella scienza, e sono esclusi da ogni buona filosofia; giova sperare, che molti filosofi, a cui lo studio speri-

mentale dello spirito umano dee molto, non vorranno più trattar di chimera una scienza, che da Platone e Aristotele sino al Newton, al Clarke e al Leibnizio, ha occupati i più grandi ingegni, e a cui la inanità delle antinomie ricercate da Kant, con tutto lo studio e l'acutezza possibile, ha dato un nuovo lustro. Gli oggetti di questa scienza sono *necessarî*, in tutta la forza del termine al genere umano. La metafisica, fondata su di una sana e compiuta psicologia, sceverata dall'immenso ingombro delle vane questioni degli oggetti inintelligibili e dalle ipotesi, non sarà molto vasta nella sua estensione, ma fissa nel suo metodo, certa ne' suoi principî, determinata nella sua sfera, potrà onorevolmente figurare nel campo della umana scienza, ed essere per la sua importanza chiamata la *prima*.

5° Finalmente il più diretto e reale vantaggio, che Kant ha arrecato alla filosofia, si è la bella analisi, ch'egli fece dei fondamenti immutabili della morale. Egli richiamò gli uomini al senso intimo, per accertarli del loro libero arbitrio contro tutte le speculative obbiezioni. Egli pose in chiara luce l'argomento dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, fondato sul senso morale. Egli ridestò dalle ceneri, in cui era sepolto, quello che vi avea di vero nell'antica dottrina degli stoici, cioè il dettame irrefragabile della virtù e la voce imperiosa della coscienza. Certamente tutte le verità racchiuse nella *Critica della ragion pratica* cadono a terra supposta la *Critica della ragion pura;* nulladimeno Kant ha il merito di aver, nella prima, spiegati i fondamenti della morale così egregiamente, che non manca a tal edifizio per assicurarne la solidità, che separarlo dal suo compagno.

Egli è però egualmente vero, che la morale di Kant è difettosa, non per quello che vi è, ma per quello che vi manca, soprattutto nell'aver voluto Kant allontanare dalla virtù *la volontà* di Dio, e fare la libertà legislatrice a sè stessa, errore a cui fu condotto dal suo sistema, per poter fondare sulla virtù, già stabilita, l'esistenza di Dio. L'influenza di Kant sulla morale è già più sensibile soprattutto in Francia. Madama Staël e parecchi altri scrittori pare che vi abbiano, dietro le idee del filosofo di Conisberga, posto affatto in discredito la morale dell'interesse.

Si noti a proposito del vantaggio, che Kant arrecò alla metafisica, la di lui analisi della ragione, in cui ha mostrato il bi-

sogno, che ha l'uomo, di ridar tutto all'unità, e come l'idea di Dio è necessaria per mettere un ordine ai dati della sperienza. Queste idee hanno molto di verità, e possono servire a dilucidar alcune prove dell'essere supremo, ove le si separino dallo scetticismo trascendentale, a cui Kant le ha congiunte.

CXXVI. — *Della predestinazione e del peccato.*

Obiezioni.

La dottrina della predestinazione è tanto strana ed opposta alla naturale idea di Dio, alla sua sapienza e bontà, che pare impossibile, che la chiesa cristiana abbia potuto adottare un tal dogma.

Bisogna però osservare che un tal dogma, comune a tutte le religioni esclusive, è una conseguenza necessaria della intolleranza religiosa. Tostochè una religione, che non abbraccia tutta la terra, tutti i tempi, tutti i luoghi, dice: fuori di me non v'ha salute; è costretta, per ispiegare questo fenomeno della dannazione di tanti innocenti, di ricorrere alla predestinazione.

Oltredichè, il solo dogma del peccato originale bastava a far nascere il sistema della predestinazione.

Tal sistema dovea aver luogo, appena che gli uomini avrebbero principiato a ragionare sull'esclusione del cristianesimo, e a trar le prime conseguenze del sistema. Il caldo e penetrante ingegno di S. Paolo fu il primo a dedurle; e nessuno in seguito lo imitò meglio in questo rigore di conseguenze, che S. Agostino.

CXXVII. — *La morale e la religione sono il fondamento della poesia.*

Una bella prova del fondamento che hanno col costitutivo essenziale della nostra natura la morale e la religione, si è la letteratura. Il fondo della poesia e dell'eloquenza, quello che ne costituisce le più grandi e forti bellezze, consiste nei sentimenti morali e religiosi, è proprio di tutti i tempi e di tutti i paesi, e fa effetto egualmente su tutte le creature umane. Le varietà dei costumi e della moda; quelle differenze e

quegli stabilimenti artificiali, che sono indispensabili nel corpo della società, spariscono nella poesia; l'uomo incontra l'uomo, ed il suo creatore. Questo si osserva soprattutto nel teatro; gli spettatori diversi d'indole, di condizione, di abitudini, si uniscono insieme nel piangere sui casi dei loro simili; un sentimento di eguaglianza riunisce, in queste dolci commozioni, le classi delle società più separate e distinte. « C'est là ce qui fait le charme de ce qu'on nomme le *naturel* dans la poésie épique et dramatique. Le poëte qui possède cet heureux talent, parle un langage, auquel notre cœur répond, et qui, malgré l'effet de l'éducation et de la mode, pour altérer, ou déguiser nos sentiments, rappelle aux hommes de toutes les classes l'existence de ces liens de moralité, qui les unissent à leur semblables, ainsi qu'à leur père commun. »[1]

CXXVIII. — *L'idea di Dio non è fattizia o formata dalla mente umana.*

Il Gerdil nei suoi *Principî metafisici della morale cristiana* prova che l'idea di Dio non può essere un'idea di formazione (intendi *arbitraria;* poichè, quando questa formazione venisse fatta dallo spirito umano, secondo leggi immutabili, sarebbe, quanto al risultato, lo stesso che quello che vuol dire il Gerdil).

Dopo i bei lavori sullo umano spirito della scuola scozzese, quell'asserzione è vera nel suo fondo. Il signor Dugald-Stewart guarda, con occhio favorevole, persino la prova dell'esistenza di Dio risuscitata da Cartesio, sposta prima di lui da S. Anselmo, traveduta dai Platonici e da S. Agostino, seguita dal Fénelon e dal Bossuet e dal precitato Gerdil. La quistione delle idee innate, dopo tali esperienze, dee essere finita. Il sistema di coloro, che ammettono codeste idee, è una verità vestita di un'ipotesi. Alcuni filosofi dell'esperienza, dietro Locke, rigettando l'ipotesi, giunsero a negare persino la verità; i loro avversarî, senza distinguere la verità dall'ipotesi, vollero difender questa, per conservare la prima. Gli uni e gli altri aveano in parte ragione, in parte torto, e bisognerebbe essere al tutto novizio nella filosofia e nella sua storia, per non vedere che i lockiani furono lontani dal combattere i difensori delle idee

[1] Stewart, *Phil. de l'espr.*, t. II, pag. 474.

innate con delle ragioni soddisfacenti; benchè alcune delle loro obbiezioni abbiano un valor reale, e che, se tanti sublimi ingegni, come osserva il conte Maistre, adottarono le idee innate, vi dee essere un gran fondo di verità in questo sistema. Mentre per altre parti è innegabile, ch'esso ripugna per molti lati alla sperienza. Reid terminò la contesa; egli accordò a Locke e a' suoi seguaci, che l' ipotesi delle idee innate è priva di fondamento, egli ammise, coi fautori delle idee innate, tutto quello che essi in sostanza voleano difendere, sceverandolo dagli accessori, che la loro immaginazione ci aveva aggiunti.

Il Gerdil si avvicina in molte delle sue opere filosofiche ai principî della scuola scozzese; senza che egli conoscesse le opere del Reid o il Reid le sue, il buon senso, unito a una grande perspicacia e a un sodo metodo sperimentale, li fece coincidere in molti punti. La sua dissertazione sul *Senso morale* presenta delle analisi degne dei più profondi filosofi della scuola scozzese, e, quanto ai punti principali, conviene con essa.

CXXIX. — *Le filosofie moderne sono nazionali.*

Lo spirito di setta in filosofia, che anticamente divideva i filosofi in varie classi, sembra che presentemente abbia cangiato forma e distinzione, ed opponga i filosofi gli uni agli altri, non più per *famiglie*, ma per *nazioni*. Nel seno della Grecia erano accolti l'Accademia, il Portico e gli orti di Epicuro; presentemente le divisioni marcanti tra i filosofi sono nazionali: la filosofia trascendentale originata da Kant, e variata in mille forme da' suoi seguaci, regna in Alemagna; la scuola scozzese è sopra tutte le altre in Inghilterra, ed è probabile che andrà sempre più dilatandosi nel paese della sua cuna; la filosofia mancante di Condillac e dei falsi lockisti domina in Francia. Kant, Dugald-Stewart e Destutt-Tracy sono, ciascheduno nella sua nazione, i filosofi più noti e più studiati. Questa maniera nazionale di far sette è certo più onorevole dell'antica, e, molto meno minuta, ella potrà più facilmente dileguarsi. Ella segna forse l'ultimo periodo dello spirito settario nelle scienze filosofiche, e annunzia un'epoca non lontana, in cui la più nobile delle umane discipline sarà finalmente innalzata a livello delle scienze fisiche e matematiche, in cui la traccia delle personalità individuali e nazionali più non si

trova, e poggerà sulla base di un rigoroso e pieno metodo sperimentale.

L'Italia dovrebbe dare il primo passo verso questa felice epoca, abbracciando questo compiuto metodo sperimentale, e cessando ogni rivalità di nazione. Lo stesso ella dee fare in letteratura. Nell'opera *Delle facoltà umane* si porrà un capitolo dell'*Esercizio del pensiero in Italia,* in cui, dopo di aver descritta una breve storia della sua filosofia, considerandola nei tempi passati, sin dagli Etruschi, quanto al pensiero e all'azione, si daranno alcuni cenni sul genere di coltura, che dee abbracciare in letteratura e nella scienza.

CXXX. — *Sulla realtà dell'esistenza dei corpi esterni.*

Reid considerò l'esistenza de' corpi come una verità di fatto innegabile, contro alla quale non può nulla la filosofia, ma solo la sofistica. Buhle combatte quest'asserzione: « Les vérités fondamentales sur lesquelles l'existence réelle d'un monde corporel hors de nous répose suivant lui (Reid) ne expriment rien de plus, si non qu'il paraît exister des objets hors de nous. La raison ordinaire de l'homme tire à la vérité de là la conclusion, qu'il y a réellement des objets, hors de nous, et indépendans de nous, et elle tombe dans une grande surprise, quand les philosophes veulent combattre en elle cette idée. Mais l'idéalisme ne se trouve toutefois pas réfuté de cette manière, et il faudroit que la raison ordinaire de l'homme, ou le sens commun, pût y parvenir pour mériter à juste titre d'être regardée comme la source de la connaissance d'une philosophie scientifique. On convient que le désir de savoir peut être poussé trop loin ; mais la question est de déterminer où se trouvent les limites de l'exagération, et où le désir de savoir commence à dégénérer en pure manie d'expliquer. Quand l'esprit philosophique pousse ses recherches aussi loin que sa propre nature l'oblige de le faire, on ne doit point l'en blâmer; on ne sauroit dire qu'il est dirigé par la fureur des explications, et il est encore bien moins possible dans le cas particulier dont il s'agit de tirer de là un seul argument contre l'idéalisme. »[1]

[1] Buhle, Op. cit., t. V, pagg. 234, 235.

Analizziamo questo passo. Secondo Buhle, acciocchè il filosofo possa essere accertato dell'esistenza de' corpi, fa d'uopo che la ragione del senso comune possa arrivare a confutare coloro, i quali asseriscono, che de' corpi esiste la sola apparenza. Egli però dee concedere che, trattandosi di un fatto primitivo, non si può punto esigere dal filosofo che lo provi, ma soltanto che ne appuri l'esistenza. L'idealismo sarà adunque confutato, quando il realista mostrerà, che l'esistenza dei corpi è un fatto primitivo, intuitivo, innegabile. Se l'uomo non può dubitare delle operazioni della sua anima, egli è perchè ha un sentimento così chiaro della realtà di queste operazioni, che non può in alcun modo oscurarlo, benchè possa oscurare il linguaggio, con cui lo esprime. Que' filosofi che pretesero di dubitare di ogni cosa, e persino com'essi dissero della *realtà obbiettiva* della propria esistenza, non fecero che confondere il linguaggio, fabbricando dei vocaboli senza idee, e facendo su questi vocaboli delle astrazioni; così essendo innegabile, che la propria esistenza è un fatto separato dall'esistenza delle altre cose, distinsero il soggetto dall'oggetto, e fin qui aveano ragione, ma, abusando poscia del vocabolo di *realtà,* lo applicarono a significare soltanto un'esistenza obbiettiva, e, non potendo uscire da sè medesimi, per contemplar sè medesimi, pretesero di non poter essere certi dell'esistenza propria. Ecco il fatto più evidente e primitivo, oscurato nel linguaggio dei filosofi. Lo stesso succedette riguardo alla realità de' corpi. Noi, dicono gli idealisti, non abbiamo cognizioni, che della apparenza. Ma che cosa intenderete per *apparenza?* O voi intendete nulla, o quello che tutti gli uomini chiamano *corpo.* Se voi intendete qualche cosa per *apparenza,* voi dovete intendere quel *non so che* di esteriore, che si chiama materia; come mai avete cognizione di questo *non so che?* Per mezzo della percezione intuitiva, che ne avete. Ma voi dite, che tali apparenze esistono soltanto nella vostr'anima; ecco l'errore, ecco la contraddizione al fatto primitivo. O voi dovete negar ogni qualunque esistenza di questa apparenza, o se la ammettete, dovete ammetterla, quale ve la addita il sentimento, che ne avete, e senza di cui non ne avreste la cognizione. Ora questo sentimento è il sentimento di una cosa esteriore. Quando io penso il corpo, penso una cosa che non è il mio pensiero. Ma come mai potrebbe pensarla, dice l'idea-

lista, se il pensiero non ne avesse l'idea? E l'idea non esiste ella nell'anima stessa? Ecco la mania di volere spiegare; e non solo di voler esplicare l'inesplicabile, ma di fare una spiegazione del fatto, che contraddice alla natura del fatto medesimo. Si pretende che l'idea è distinta dalla percezione, mentre la natura della percezione medesima mostra il contrario; si sostiene che i fenomeni, che ci passano innanzi agli occhi, sono nell'anima stessa, mentre il fatto della nostra percezione ce li indica come esteriori.

Gli idealisti chiamano *apparenza* il mondo esteriore, ma o con un tal vocabolo intendono quello che tutti gli uomini intendono con quello di *corpo*, cioè un essere di cui si ignora la natura, e allora non peccano che per improprietà di linguaggio, o intendono altre cose, e allora asseriscono ciò che il *fatto* confuta, e si oppongono alla sperienza per ispiegar l'esperienza. Nozioni vaghe ed arbitrarie, supposizioni chimeriche e contraddittorie, oscuramento di ciò che è evidente per ispiegare ciò che è misterioso, ecco la grand'arte dell'idealismo, e di ogni trascendente filosofia, se noi consultiamo attentamente la sperienza, se prendessimo i *fatti* quali li abbiamo, senza nulla aggiungervi, nulla detrarne, se ci contentassimo di sapere quello, che può conseguirsi coll'analisi sperimentale, tutte quelle vane quistioni, che logorarono la forza e il tempo di tanti ingegni, sarebbero esiliate dalle scienze; dovremmo certo riconoscere dei gran misteri (e come mai evitarli?), ma non cadremo più in alcuno eccesso contrario alla natura, in alcuna contraddizione, e gli stessi misteri, che dovremmo pur riconoscere, essendo poggiati sul fatto, sarebbero molto più semplici, e facili a credersi, di quei molti, che, col loro dogmatismo, creano tutti filosofi trascendentali.

Quella frase dell'idealismo, che il signor Buhle crede senza risposta: *Il paraît exister des objets hors de nous;* è una frase equivoca, che o nulla prova in favore di chi l'enunzia, o basta che sia chiaramente espressa per dimostrarne l'assurdo. *Il paraît,* se per questa apparenza intendete il fatto della percezione, voi non siete solo idealista, ma scettico, e dubitate della stessa vostra coscienza. Se intendete l'esteriorità dell'oggetto della percezione, voi siete scettico ugualmente; poichè che l'oggetto percepito (il corpo) non sia la percezione medesima o, per dir meglio, che l'oggetto percepito non sia il soggetto per-

cipiente è un fatto identico a quello della percezione, e non può impugnarsi l'uno, senza dell'altro.

« La raison ordinaire de l'homme tire à la vérité de là la conclusion qu'il y a réellement des objets hors de nous etc. »[1] Falso: l'esistenza de' corpi non è una deduzione, ma un fatto primitivo; l'uomo sente l'esistenza de' corpi, e in conseguenza l'afferma, ma la sua affermazione non è una conclusione, ma un puro riflesso su una percezione evidente. Il realista non deduce la realtà de' corpi da ciò che l'idealista ne chiama l'apparenza; ma tiene che quella, che l'idealista chiama percezione di un'apparenza, è la percezione di una realità. La questione dell'esistenza de' corpi non sarebbe mai stata l'occupazione del filosofo, se l'idealista non avesse co' suoi sofismi tentato di oscurare un tal fatto. Nè per confutare l'idealismo si tratta di *provare* che i corpi esistono, come alcuni scrittori hanno inavvedutamente preteso, ma soltanto di appurare (*constatarne*) il fatto, che lo attesta. L'arguire dalla nostra percezione, che i corpi esistono può farsi al postutto impropriamente a foggia di esplicazione; a quel modo, che Cartesio fece per provare la propria esistenza nel suo celebre entimema: *io penso, dunque esisto:* non già che la coscienza del pensiero non importi già l'esistenza, ma in quanto noi pensiamo la nostra esistenza, perchè la sentiamo. In tal modo si potrà dire: *io percepisco de' corpi, dunque i corpi esistono,* per ispiegare che la fede di tutti gli uomini in questo dogma, ne è appoggiata al sentimento, non quasi si supponga che la percezione degli oggetti esteriori non importi la certezza della loro esterna esistenza.

Dal sin qui detto facilmente ricavasi la risposta a ciò che soggiunge il signor Buhle: « La question est de déterminer où se trouvent les limites de l'exagération, et où le désir de savoir commence à dégénérer en pure manie d'expliquer. »[2] Senza voler qui determinare questi limiti, ci basta di poter accertare che li sorpassa il filosofo, che, per ispiegare un fatto, ne deforma la natura e l'oscura; che per ispiegare un mistero cade in un assurdo; che per combattere una verità intuitiva si serve de' suoi dati medesimi; che distrugge non solo una verità, ma

[1] Buhle, Op. cit, t. V, pag. 234.
[2] Buhle, Op. cit., t. V, pag. 235.

tutte quelle che le sono attaccate, e che godono di uguale evidenza. L' idealista, chiamando apparenza la realtà, e valendosi della prima per combattere la seconda, dando valore alla percezione e al senso intimo nel primo caso per negargliela nell'altro, cade senza dubbio in questi eccessi; onde francamente si può di lui asserire, che non solo eccede i limiti del sapere umano, e vuol penetrare l' impenetrabile, ma oscura di più l'evidenza stessa, nega il certo, e apre il varco a ogni dubbio. E veramente questi due eccessi paiono inseparabili, soprattutto se si consulta la storia della filosofia, in cui si vedranno sempre gli arditi trascendentalisti, non solo eccedere le sfere assegnate alle nostre cognizioni, ma avanzare dei principî sovversivi di tutto quello che possediamo. Leibniz, Kant, ec. ne hanno dato una prova, quando, senza negare l'esistenza de' corpi, volle il primo spiegarne la natura, e il secondo chiarire il modo con cui noi li conosciamo, e a tal fine negarono la reale esistenza dell'estensione: a che riuscirono gli sforzi del loro ingegno? A confondere le qualità primarie e secondarie della materia, a negar la sperienza, a introdurre quell' idealismo, che non professavano, e persino a mettere in dubbio la realtà delle nostre cognizioni.[1] Tali infatti sono le rigorose conseguenze de' sistemi di que' due filosofi.

CXXXI. — *Sulla legge morale e le sue esplicazioni.*

Io credo provato che la legge morale: 1° non risiede originalmente nel sentimento, come vogliono Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Hume, Boustetten, ec.; 2° che ella non è un risultato del raziocinio sulle relazioni delle cose, come vuole Samuele Clarke; 3° che ella non dipende dal riguardo della nostra felicità temporale, come vogliono Elvezio, Holbach, ec.; 4° che ella non dipende nè meno dal riguardo della nostra felicità eterna o dalla felicità dei nostri simili quaggiù e dal volere di Dio, come vogliono Giovanni Clarke e il dottor Pa-

[1] (« L'idéalisme de Berkeley conduit au scepticisme. » (Hume presso Buhle, t. V, pag. 189.) Se ben mi sovviene, il signor Ancillon in un suo Dialogo tra Berkeley e Hume, inserito in uno degli ultimi volumi delle memorie dell'Accad. di Berlino, ha mostrato ingegnosamente la stessa affinità tra l' idealismo del primo e lo scetticismo, che il secondo di que' filosofi ne dedusse.)

ley; ma sì bene, che ella consiste in alcune idee primitive, necessarie, immutabili, che accompagnano quelle, che riceviamo dai sensi delle umane azioni, le quali idee non si possono provare, ma portano in sè medesime il carattere intuitivo e irrefragabile della propria necessaria veracità. Tal è l'opinione del Price, di Reid, di Kant e di Dugald-Stewart.

Io credo però ugualmente, che havvi nell'uomo un sentimento di piacere morale; vale a dire che le idee morali sono congiunte a un sentimento di nobile piacere, che le accompagna, il quale non è però della natura, nè del piacer fisico, nè del piacere estetico, ma di una natura più alta e al tutto diversa.

Le idee morali sono le stesse in tutti gli uomini, ma l'intensità del sentimento, loro attaccato, varia secondo gli individui. Un alto grado di sentimento morale produce quella disposizione spontanea ed elevata dell' animo a seguir le leggi del dovere per sè stesso, che si può chiamare *stoicismo,* e che applicato alle azioni morali non prescritte si chiama *eroismo*. La grande diversità, che si trova in questo tra gli uomini, mostra che, oltre alle idee morali, le stesse idee, vi deono essere dei sentimenti morali, varianti in grado, secondo gli individui, e dipendenti forse dall'organo morale, congetturato dal fisiologo Gall.

Quando si scorge l'aspetto di un'azione morale, la quale richiese, nel suo autore, una forza particolare di sentimento morale, o almeno una grande abitudine morale (carattere), lo spettacolo di questa azione desta pure, in chi lo contempla, il sentimento morale, che si suol chiamare *bello* o *sublime morale,* il quale è però di una natura diversa dal *bello* ed al *sublime estetico,* rigorosamente preso. Il sublime e il bello estetico sono infatti indipendenti dalla moralità, benchè non le si oppongano; una veduta di campagna è bella, quella di un precipizio è sublime; la forma di un poema è bella, il personaggio di Armida è bello, quello di Riccardo III è sublime; ma questo bello, e questo sublime è solo estetico; il personaggio di Poliuto e quello di Augusto nel *Cinna* sono belli e sublimi oltracciò di bello e sublime morale.

Il bello e sublime morale è sempre estetico in sè stesso; ma il bello e sublime estetico non è sempre morale, benchè non sia immorale.

Si noti, che, la religione facendo parte della morale nella sua ampia significazione, il bello e sublime morale comprende anche in parte il bello e il sublime del dovere religioso, come appare nel citato esempio del Poliuto.

La moralità risulta certamente dalle relazioni immutabili delle cose, e noi possiamo alcune volte, ragionando, elevarci a conoscere in parte o in tutto questa moralità: quando anche però non la sapessimo discoprire, la moralità non cesserebbe d'essere un fatto; e la regola del nostro operare non deve essere un raziocinio sempre imperfetto, e molte volte fallace, ma la regola morale, intuitivamente considerata ne' suoi principî, e per mezzo di chiare deduzioni nelle sue conseguenze, cioè nelle sue applicazioni.

CXXXII. — *La legge morale è imperativa e nello stesso tempo consolatoria.*

La legge morale, non solamente ha una voce imperativa che significa il dovere, ma ha eziandio una voce consolatoria, per cui l'uomo vede, nell'adempimento di quella, il suo più alto perfezionamento. Egli è questo carattere della legge morale, che toglie all'idee morali l'essere puramente nominali e subbiettive, come fu rimproverato dal signor Buchon a quelle che ne sono date dalla scuola scozzese.[1] La legge del dovere non è una legge cieca, che comanda di essere seguita senza dare alcun motivo di persuasione per indurre a seguirla; veramente ella non ci rileva la natura del suo fondamento, ma ciò non ostante unisce chiaramente l'idea della perfezione, mostra all'uomo, che, mediante essa sola, potrà acquistare la perfezione degna di un'intelligenza, e per tal modo eccita, e spiega, soprattutto nei caratteri riflessivi, un gran sentimento (di piacere morale) e una grande libera attività nelle facoltà volitive.

Questa idea di perfezione unita alla legge morale, perfezione che non vuol confondersi coll'idea della felicità in quanto è un appetito, nè coll'interesse, ma che è di un ordine molto più elevato, è quella che costituisce il fiore della perfezionabilità umana, e dà una prova dell'immortalità. Poi-

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pag. LXV.

chè non è egli chiaro, che il sentimento della perfezione morale è il sentimento di un tal genere di perfezione, che potrà essere solamente compiuta nell'altra vita? La perfezione morale non ha alcuna relazione, nè colla felicità temporale, nè cogli altri appetiti dell'anima e con quelli del corpo; ella tende a una durata infinita, a un trionfo supremo, a un regno esclusivo, e basta a mostrare, che ripugna, che un'intelligenza, capace di questa perfezione, sia soggetta al fato della materia.

Inoltre l'idea della legge e della perfezione morale racchiude in sè medesima l'idea di Dio. Infatti codesta idea suppone l'esistenza di un'intelligenza; se la natura è Dio, l'ordine e la perfezione morale, attaccata alle azioni degli uomini, è un fatto contraddittorio. — L'intelligenza, che ha stabilito quest'ordine, dee possederlo, poichè esso è necessario; ella dee dunque avere tutte le morali perfezioni. Inoltre l'ordine, e la perfezione morale, suppone la necessità di un ordine diverso del mondiale, in cui regni; a tal fine si richiede in Dio la provvidenza, l'onnipotenza, la sapienza, la prescienza necessaria allo stabilimento di quello stato di cose. Ecco come dall'idea della legge e della perfezione morale si deduca l'immortalità dell'anima, la vita futura, l'esistenza e gli attributi di Dio, senza ricorrere a degli estranei ragionamenti.

Inoltre, quantunque il libero arbitrio ne sia immediatamente attestato dalla nostra consapevolezza, esso si racchiude nella stessa idea della perfezione morale, che lo suppone. Onde si vede come le quattro importanti verità della natura si concentrino in una sola.

CXXXIII. — *Sui motivi e sul libero arbitrio.*

L'argomento principale dei deterministi si è questo: che un'azione libera, non determinata necessariamente da alcun motivo, sarebbe un effetto senza causa.

In questo raziocinio essi suppongono, che nell'azione umana il motivo sia la causa efficiente dell'azione; mentre un'osservazione attenta sull'esperienza interiore basta a dimostrare, che il motivo non può punto essere causa efficiente della azione, e che tale è, e può soltanto essere la volontà. Quando io voglio, non è il motivo che determini la volontà,

ma la volontà, che determina il motivo. La percezion di questo è una pura passione dell'anima, l'anima non è attiva, in quanto è affettata dal motivo, ma lo è in quanto lo abbraccia. L'azion libera, benchè indipendente dal motivo, non è però senza causa; questa causa è la volontà. Ma la volontà si determina diversamente, secondo il partito che prevale tra i varî, che sono possibili; ora questa determinazione, dice il fatalista, è senza causa, s'ella non è prodotta necessariamente dal più forte motivo. A questo si risponde, che la volontà stessa è la causa della determinazione, in quanto ella è fornita di una libera attività. Il fatalista, che suppone le determinazioni, originate dal motivo, come causa, si oppone alla esperienza interiore, secondo la quale la causa dell'azione non è il motivo, ma la volontà. Il motivo è la *ragione sufficiente;* ma non è la causa; il motivo è la *ragion sufficiente,* cioè la ragione che è bastante a fare che la volontà possa determinarsi, secondo le leggi dello spirito umano, senza però che sia una ragion necessaria di determinazione. Altro è dire, che una ragione è sufficiente, perchè la volontà possa abbracciarla, altro è dire che ella sia tale, che determini necessariamente la volontà.

CXXXIV. — *Obiezioni del Priestley contro il senso comune.*

Le obiezioni, che Priestley muove contro il senso comune,[1] hanno certamente valore contro quello che molti, introducendo il senso comune in filosofia, intesero per esso, come pure contro alcune superficialità della scuola scozzese. Se pel senso comune s'intende l'evidenza immediata dei fatti, ammessi da tutti gli uomini, il suo uso si riduce a ricercare quali siano codesti fatti; il che può farsi in due maniere, o storicamente esaminando i fatti, ammessi universalmente da tutti gli uomini, in ogni luogo e in ogni tempo, via che è sicura, riguardo alle verità fondamentali della società umana e necessaria alla sua destinazione, ma che, come ho mostrato altrove, non è quella che conviene alla filosofia, benchè questa non debba mai opporsi a' suoi risultati, e possa anzi di questi valersi accessoriamente; o analizzando quei fatti medesimi, secondochè sono

[1] Buhle, Op. cit., t. V, pagg. 409-411.

percepiti da ciascun uomo; il che è quello che si vuol fare in filosofia. Ognun vede che il senso comune, inteso in tal guisa, è l'unica base possibile della scienza, e altro non è in sostanza, che l'esperienza applicata ai fatti evidenti e primitivi; nè ad esso si possono opporre que' difetti antifilosofici, quella superficialità e quegli sbagli, che sono allegati dal Priestley. Queste obiezioni ponno solamente aver luogo contro l'uso del senso comune, se per quest'uso s'intende un'ammissione cieca e senza analisi di quei fatti, che, senza ragionare, gli uomini ammettono. L'evidenza intuitiva dei fatti primitivi fa che gli uomini li ammettono, e quello che si dice *istinto*, in tal fatto, altro non è che il sentimento dell'evidenza, sentimento che è infallibile, ma quando l'uomo si vuol render conto di quei fatti, che ammette per senso comune, se non adopera una profonda analisi, egli corre pericolo di confondere il vero col falso, il reale coll'apparente, e delle false esplicazioni sul valore dei fatti, che intuisce, con quello che vi ha nel puro sentimento di essi fatti. Il puro sentimento mai non ha inganno; e quando gli uomini dicono, nel lor volgar discorrere, p. e. che i colori sono attaccati agli oggetti, il sentimento, che esprimono, si è questo: vi sono degli oggetti, delle qualità, che eccitano nell'anima la sensazione del colore: ma se loro si chiede quindi che spieghino ulteriormente la loro sentenza, essi, per incapacità di profonda analisi, non sapranno esprimere il fatto conosciuto pel sentimento nella sua purezza, e ci mischieranno delle falsità o almeno delle supposizioni gratuite e delle asserzioni inesatte. Colui adunque che, esaminando le credenze universali, volesse da esse attingere la verità, non dovrebbe ricercare le spiegazioni, che il comune degli uomini può dare dei fatti, ma la sola ammissione dei fatti medesimi nella sostanza, che importano. Così quando tutti gli uomini dicono che il Sole si muove, havvi in questa asserzione un fatto vero, che si dee ammetter dal filosofo, e una falsa spiegazione di esso, che si vuol rigettare. Il *fatto vero* di ciò si è che, stante la nostra posizione, il Sole sembra realmente muoversi; e che il moto che appare nel Sole realmente ha luogo nell'universo, benchè non abbia luogo nel Sole, ma nella Terra. Quando io sono portato velocemente da una barca mi sembra di essere immobile, e che il moto sia nelle ripe del fiume; il moto, che asserisco è reale, lo applico soltanto fallacemente; ma la mia applicazione

trascende l'apparenza del moto delle ripe, la qual è reale, e confonde un fenomeno con una cosa reale. La filosofia adunque dee rigettare il cieco adottamento delle opinioni, che gli uomini comunemente si formano, quando vogliono determinare qualche fatto primitivo; ella dee soltanto ammettere il fatto dopo di averlo analizzato. Ella non ammette dunque le verità per istinto, ma per sentimento intuitivo della evidenza, bene appurata. Laonde il Priestley ha ragione di dire: « qu'il est inconvenant, et absolument contraire au langage philosophique de donner le nom de sens à la faculté de connaître la vérité. Le sens se rapporte aux sentimens, qui sont toujours relatifs, et par lesquels on ne peut rien déterminer à l'égard de la nature des choses; mais la vérité est constamment quelque chose d'absolu. »[1] Lo Stewart ha pure osservata la inesattezza di quella denominazione.[2]

CXXXV. — *Il trascendentalismo individuale e i suoi effetti.*

Il Petrarca dipinge egregiamente in due versi il trascendentalismo individuale e' suoi effetti:

> ..... Quel che in me non era
> Mi pareva un miracolo in altrui.
>
> (*Canz.*, part. I.)

Il Petrarca osserva qui gli effetti del trascendentalismo nelle sue relazioni co' nostri simili: il Vico nella sua prima degnità lo contempla ne' suoi rispetti all' universo, cioè nella sua applicazione più generale. « L' uomo per l' indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell' ignoranza, egli fa sè regola dell' universo. »[3]

CXXXVI. — *Sull'origine della società e sullo stato di natura.*

Non è assolutamente impossibile, per sè stessa, l' ipotesi di coloro, che vogliono, che l' uomo abbia inventata la società; ma ella è in contraddizione colla storia e colla provvidenza

---

[1] Buhle, Op. cit., t. V, pag. 411.
[2] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 274 e seg.
[3] Vico, *Scienza nuova*, cit., t. I, pag. 149.

di Dio. Colla storia, poichè bisognerebbe opporsi ai documenti di essa intorno ai primi del tempo, o, contro di essa e tutte le osservazioni naturali, far il mondo molto più antico di quello che è, mentre al fine suddetto sarebbero necessari infiniti secoli; colla provvidenza di Dio, a cui ripugna che Dio abbia creato l'uomo alla società, senza la società, e lo abbia in tale stato lasciato per molti secoli.

L'invenzione umana della società, come quella del linguaggio, non avrebbe richiesto minor periodo di secoli di quello che la cosmogonia del Buffon. I filosofi hanno voluto torre l'opera di Dio dall'universo; essi concedono a Dio come una grazia la creazione informe della materia e dell'uomo quadrupede, e senza società e loquela (Rousseau nel suo *Disc. sull'ineguaglianza*) se non anche suppongono l'una eterna, e l'altro nato da essa, come un fungo (Lamettrie); e poi, lasciando alla materia il fare di sè un mondo, all'uomo il passare dallo stato animale a quello di un'intelligenza parlante e sociale; essi vi descrivono tutte queste *generazioni* di cose, come se vi avessero assistito; non guardano che si oppongono alla storia e alla natura delle cose, e che a ogni momento suppongono quello che è in questione; presupponendo nella materia bruta e nell'uomo animale, a fine di torlo di questo stato, quello che esiste soltanto nella materia, ridotta a mondo, e nell'uomo, fornito di società e di parola.

Egli è particolare, che in un secolo, in cui si parla solo di esperienza, e si rigettano i sistemi e le ipotesi, se ne facciano di cotal fatta.

Noi siamo però dilungi dal voler bandire al tutto cotali ipotesi. Elle bene adoperate possono avere la loro utilità. Il male si è di dar loro un valore storico, e di pretendere spiegare, con esse, l'origine delle cose. Queste ipotesi saranno sempre stravaganze, finchè si vorrà loro dare un valore, che non hanno. Qual è dunque l'uso di queste ipotesi?

Quello soltanto di spiegare con esse, sinteticamente e a modo di apologo, gli elementi costitutivi della natura, dopo averli analizzati. Tali ipotesi, presentate a questo fine, e dopo avere avvertito che non ne hanno, e non ne possono avere alcun altro, possono vantaggiosamente adoperarsi per far conoscere a' giovani, in modo chiaro, sintetico e dilettevole, i principi, le leggi della natura umana, delle lingue, delle società, delle

scienze, ec., che, analiticamente sposte, sarebbero più difficili e lunghe e meno assai divertenti. In tal senso sono apprezzabili le ipotesi di vario genere immaginate dai filosofi: quella del Buffon dell'uomo nato adulto alla vita, del Degerando dell'origine della filosofia, del Dalembert della genealogia delle scienze, dello Smith sul soggetto medesimo, del Ferguson dell'origine della società, ec. Lo Stewart osserva l'utile che possono avere queste *storie*, ch' e' chiama *congetturali e teoriche*.[1] Il signor Ancillon osserva, che in tal senso si può ammettere l' ipotesi del contratto sociale.[2] Il signor Constant (secondo il signor Ballanche) gli dà pure solo un valore ipotetico; il signor Dugald-Stewart chiama lo stato di natura *l'état imaginaire connu sous le nom d'état de nature*.[3]

CXXXVII. — *Sull'ipotesi del contratto sociale.*

L'ipotesi, che la società provenga dal contratto sociale, è totalmente insussistente, non solo perchè opposta alla storia, non solo perchè insufficiente a spiegare le forme dei governi e i diritti sociali, non solo perchè racchiude un' intrinseca contraddizione (come l'invenzione delle lingue fatta per convenzione), poichè suppone, come nota Bossuet, che un aggregato di uomini sia popolo, prima di esser tale; ma direi di più che è contraria all'idea più ragionevole, che far possiamoci della provvidenza ai dati della sperienza e alla natura umana. Non parlo della sua opposizione alla rivelazione, opposizione di tale ipotesi alla storia biblica, opposizione delle conseguenze di tale ipotesi (qual è il diritto di resistenza, che fluisce dalla sovranità del popolo) alla dottrina biblica sulla soggezione al sovrano.

Quali sono i dati dello studio sperimentale della natura umana, che possono spargere una qualche luce in questa questione? Eccoli:

1° La pluralità degli uomini non ha(nno) alcuna precisa e chiara idea non solo di tutte le nozioni, che sono necessa-

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pagg. 6, 7.

[2] Ancillon, *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe.* Paris, 1803. Pref.

[3] Stewart, Op. cit., t. I, pag. 281.

rie alla complicazione del corpo sociale, ma nè meno de'suoi elementi. L'uomo del volgo ha la cognizione dei principali doveri morali e diritti civili; ma è orbo affatto nel sistema del diritto politico. Or come vuolsi, che, se il popolo attuale, vivente in società, è in una tale ignoranza, un popolo prima di essere in società e avere l'esperienza d'un governo, potesse immaginarne l'idea e in modo così chiaro e preciso che fosse capace di farne uno? Lo stesso assurdo, che è nel sistema di que' filosofi, che vogliono che gli uomini fossero gl'inventori delle lingue, e che, p. es., il magnifico edifizio intellettuale della lingua greca fosse il trovato di un popolo rozzo, selvatico e privo di parole; lo stesso assurdo, io dico, è nel sistema di coloro, i quali opinano, che il meccanismo complicato sociale dei governi sia stato inventato da uomini barbari fuori di ogni società, e privi pertanto di ogni sociale cultura, i quali aveano appena un'idea imperfettissima dello stato di famiglia.

Dirassi, che dedussero dallo stato di famiglia l'idea della società civile? Ma l'esperienza confuta una tal asserzione, poichè noi veggiamo il nostro vulgo (cioè la pluralità delle nazioni), non ostante il grande incivilimento del mondo, e lo stato sociale in cui vivono continuamente, non saper fare alcuna induzione dallo stato di famiglia allo stato politico, della costruzione del quale non hanno alcuna idea. L'uomo del popolo conosce la struttura del governo, come quella di un orologio; egli sa che l'autorità del governo fa leggi, giudica, punisce, leva soldati, entra in guerra, impone delle gabelle, ec., come sa che l'orologio segna le ore; può avere un'idea vaghissima del meccanismo sociale, come di quello di un orologio; ma chi può mai credere, che, con questa provvisione di notizie, possa un uom volgare esser capace di abbozzare qualche cosa, che in alcun modo si assimili, benchè lontano, a un oriuolo? Che se non avesse mai veduto oriuoli, come nessuna società politica, l'impossibilità non sarebbe ancora più grande, non dirò di fare ma di immaginare qualche cosa di simile? E pur questo è il caso, che si suppone. La società di famiglia presenta una analogia col corpo sociale al filosofo, che le considera entrambe; ma il volgo è incapace di cogliere quest'analogia. Otrecchè, ancorchè fosse capace di coglierla in generale e in modo oscuro, nol sarebbe di conseguire la scienza delle immense particolarità e delle essenziali differenze, che distinguono

l'una dall'altra.[1] Oltredichè si suppone gratuitamente, che la società di famiglia senza la società civile abbia quel grado di compiutezza che noi veggiamo; la famiglia di un selvatico è un abbozzo imperfettissimo della vera famiglia; ne ha alcuni tratti, ma manca di molti altri; e come mai una tal famiglia può dare l'idea della civile società? Ella ha con questa la stessa proporzione, che la casa del castoro, da cui secondo alcuni scrittori tolsero gli uomini le prime idee dell'architettura, ha col tempio di S. Pietro in Roma.[2] Attribuirete voi questa invenzione della società a un uomo d'ingegno e non al popolo? Un uomo d'ingegno fuori della coltura sociale io credo che sia impossibile; o per meglio dire, l'ingegno naturale, senza la coltura della società, poco o nulla distinguesi dal suo contrario. Tra quegli infelici negri, che l'umanità europea tanto poco compiange, vi sono forse dei Neutoni, dice l'Ab. Roberti; la necessità della cultura per isviluppare

---

[1] (Nel sistema stravagante ed efferato dell'Hobbes campeggiano due parole degne di essere notate, e che per le verità che racchiudono in un senso poterono sedurre Hobbes, e mascherargli l'errore, quando le conservò, ma gliene diede un altro. *La forza è il fondamento della società: la guerra è lo stato anteriore alla società.* Se intendete per questa forza la forza fisica, e che ella crei il dovere e il diritto; se volete dire, che gli uomini non siano inclinati dalla natura alla società, all'amore, alla fratellanza reciproca, voi dite cosa irragionevole, nefanda e contraria a ogni sperienza. Ma ponete invece di *forza fisica, forza morale*, cioè autorità, e il sistema è vero, innegabile. Ma dite, che la guerra, che sarebbe fuori della società, proverebbe appunto dell'essere gli uomini fatti alla società, e perchè una *moltitudine* che non sia un *popolo*, cioè non faccia un corpo armonico di società non può da sè stesso farsi sociale, che anzi sempre più insociale diventa, voi dite cosa consentanea a ogni storia e allo studio sperimentale della natura umana. Hobbes, dunque, errò nel confondere la forza fisica, che è la forza bruta e animale colla forza morale che è la propria della intelligenza, forse di gran dignità poichè della natura medesima del *dovere*; e nel supporre *naturale* all'uomo lo stato di guerra, che sarebbe effettivamente se la società non fosse; nel farlo precedere all'origine di ogni società, mentre se ciò avesse avuto luogo, la nascita della società sarebbe stata impossibile, onde tale stato può bensì succedere in qualche luogo alla società, ed esser quindi cessato da un principio di autorità che esce da una società esistente ma non mai precedere ogni società qualunque e cessante da sè medesima.)

[2] (Se si volesse far derivare l'idea che l'uomo insociale cominciò ad avere della società dalle società, che vide negli animali sarebbe l'assunto ancora più strano di quello di farla derivare dallo stato di famiglia.)

l'ingegno è innegabile; anche nella società l'ingegno talvolta ignorò lungamente sè stesso per difetto di educazione, accomodata alla sua indole, e di occasione, che lo eccitasse; l'ingegno del Malebranche dormì, fino a tanto che egli gettò l'occhio sull'*Uomo* di Descartes. Lafontaine, Rousseau, Alfieri ci hanno dato dei simili esempî. Egli è adunque impossibile al tutto di supporre che l'ingegno possa essere in istato di svilupparsi senza coltura, e di svilupparsi al segno di produrre una creazione, sì straordinaria, qual è quella della società! Poichè, se ben si considera, questa creazione appartiene a Dio solo, non meno che quella del linguaggio, dell'uomo, della religione, dell'universo. Anche con tutti i lumi che l'ingegno più grande può attualmente avere, egli non sarebbe capace di inventare la società, ove si supponga per un momento ch'egli non ne avesse una sperimental cognizione. La società è necessaria allo sviluppo dell'ingegno; dunque non v'ha ingegno che in germe, inutile, fuori della società. Inoltre se i filosofi hanno attualmente la cognizione della società, egli è perchè nascono, crescono, vivono in essa, stretti a lei colle più intime relazioni, col suo spettacolo sempre innanzi agli occhi.[1] E con tutto questo pochi sono più di quel che si crede gli ingegni che pervengono ad avere una giusta idea del macchinismo sociale, e che sarebbero in istato di riedificarlo, supposto che rovinasse. Alla creazione di una società novella ci va un ingegno sì grande, oltre ai lumi della coltura, che pochi esempi se ne possono annoverare. Oltredichè, come osserva lo Stewart (e anche il Maistre) l'ingegno della scienza e quello della sperienza si uniscono ben difficilmente; ancorchè si supponesse che prima dell'esistenza della società potesse alcuno

[1] (Egli è perchè studiano lungamente la struttura sociale sulla società che hanno dinanzi agli occhi, sulla storia di quelle dei lontani paesi e di tutti i secoli passati. Quanto tempo impegnano in questo studio anche gli uomini più ingegnosi, senza punto trarne sempre una precisa idea del loro oggetto, o tampoco le cognizioni necessarie per effettuarle. Si annichili ora tutta questa esperienza, si supponga l'uomo fuori di società, senza coltura sociale, senza alcuna osservazione delle cose sociali, e si spieghi com'egli in questo stato potrà fare quello che è quasi impossibile di fare nella stessa società. Poichè io credo che possa l'ingegno colto, come quello di Orfeo, di Licurgo, di Pietro I, correggere, riformare, perfezionare; ma non *creare* la società nella forza del termine, e come si suppone nell'ipotesi della *società inventata*.)

idearla, resterebbe ancora da farsi un gran passo per provare che potesse *farla*. Egli è incontestabile che ridurre un *pensiero di società* all'*azione* è la cosa più malagevole, che sia al mondo, anche in mezzo alla vita della società, e alla sperienza dell'azione. Questo è però nulla riguardo a ciò che si suppone nell'ipotesi; cioè che un uomo insociale potesse farsi *a priori* l'idea della società, e comunicare la realtà a questa idea.

2° La cessione dei diritti è una chimera, se si confronta coll'ordine, che siegue la natura nello stabilimento della società. L'uomo nasce fanciullo, ed è nella società prima di saperlo. Egli si assuefà all'ordine sociale, e crede all'autorità sociale, come a un'autorità indipendente da lui, non come a un'autorità da lui creata. La società prende cura dell'infante e del pazzo, *vuole* per lui, e gli comunica, in caso di bisogno, la sua forza. Il popolo, se non è *sedotto,* non crede mai che l'autorità sociale dipenda dal suo consenso. Prima della Riforma, i popoli non aveano mai saputo il segreto loro rivelato della *sovranità*. I popoli certamente hanno il diritto di *libertà;* ma questa libertà lungi che consista nell'*indipendenza*, consiste appunto nella *dipendenza sociale*. Si vede adunque come l'ordine della natura si è, che il popolo è e nasce per natura *suddito,* e non è mai sovrano. Onde il dottor Paley[1] osserva che « did mankind spring out of the earth mature and independent, it would be found, perhaps, impossible to introduce subjection and subordination among them; but the condition of human infancy prepares men for society, by combining individuals into small community, and by placing them from the beginning under direction and control. A family contains the rudiments of an empire; » e conchiude, che la disposizione di alcuni uomini a governare, e di altri a esser governati, è « coeval, no doubt, with the existence of the human species. » E, dietro a questa idea, descrive il naturale passaggio dallo stato di società domestica allo stato di società civile.

3° L'unione di molti uomini, insieme accordati, per la creazione di una società, senza un capo a tal impresa, è impossibile; se già hanno un capo, la società è già fatta; se

[1] Paley, *Principles of philosophy mor. and pol.* London, 1785, t. II, pag. 305.

devono eleggerlo, ripugna per lo stesso motivo. Noi veggiamo che gli uomini non si possono accordare, nè meno in cose di minor importanza. Il dottor Paley[1] osserva che è un fenomeno particolare quello, che si scorge nel mondo, cioè che « physical strength resides in the governed. » Ma se fosse facile l'accordarsi, insieme alla moltitudine intera dei sudditi di uno Stato, benchè piccolo, non vi sarebbe più Stato sicuro, e ogni congiura avrebbe buon esito. Al contrario Machiavelli osserva che anche le congiure private, per poco che siano numerose, hanno quasi sempre cattiva riuscita per via della difficoltà di pieno e durevole accordo di tutti i membri. Potrei ricercare nel fondo delle passioni umane, nel principio di antagonismo, nel trascendentalismo individuale le cagioni di questo *fatto;* ma mi basta che il *fatto* sia certo, qualunque ne sia la cagione, per vederci la benefica disposizione della provvidenza, che volle così mantenere l'ordine della società. Altrimenti sarebbe impossibile. Onde, ancorchè l'unione del corpo dei sudditi di un sovrano fosse diretta al loro personale interesse di tutti, l'esperienza ci mostra che l'accordo totale non è possibile. Come mai dunque sono uniti in società gli uomini, se il principio di unione non può essere nel loro privato arbitrio? Se gli uomini non possono da sè *riunirsi* tra di loro, come mai sono pure *uniti* insieme? Bisogna dunque dire che essi non *si riunirono,* ma che *furono riuniti;* la loro unione non fu attiva, ma passiva. Eccoci adunque condotti a riconoscere dalla natura umana e dalla continua esperienza, che l'unione sociale non può spiegarsi col sociale contratto, ma che bisogna ricorrere alla forza morale dell'autorità. Il popolo non fu mai sovrano, ma sempre suddito; egli non pensò mai a riunirsi, ma fu sempre riunito dall'autorità del sovrano. Dunque la origine della società riuscendo a quella dell'uomo stesso, il popolo non preesistette mai al sovrano e alla società. Potè, nel processo della corruzione, la società corrompersi, dividersi, e perdere i suoi lineamenti morali, poterono gli uomini divenire selvatici, ma come mai quelli, che uscirono da questo stato, fecero per uscirne? Si vedrà uscire un uomo da un'esistente società, e ragunando quei dispersi a poco a poco fare una società

[1] Paley, Op. cit., t. II, pagg. 310, 311.

nuova. Così si narra di Orfeo e di Romolo. Così fecero i Gesuiti nel Paraguai. Il popolo *disperso* non è mai *riunito,* se non esce da una società già esistente un uomo, che a guisa di *centro* intorno a sè li raccolga, e li renda sociali colla sua autorità.

Tutte le ragioni suddette, sì le accennate che le esposte per provare l'inanità del preteso stato di natura, e del contratto sociale, hanno già forza ciascuna separatamente presa; mi sembra poi che dal loro complesso ne nasca un argomento irrefragabile, e della maggior evidenza, che si possa ottenere nelle scienze morali.

Il signor Paley[1] osserva pure l'impossibilità dell'ipotesi del contratto sociale e tocca alcune delle ragioni da noi allegate. E si noti, che lo rigetta persino come pura ipotesi esplicativa, nel senso in cui la pretende il signor Ancillon.[2] Infatti in questo luogo tal ipotesi mi sembra antilogica, inutile e perniciosa, atta non a esplicare, ma a far fraintendere la cosa politica.

Vedasi pure il Barante, là ove parla di Rousseau intorno all'ipotesi del contratto sociale.

CXXXVIII. — *Sull' esistenza di Dio.*

Noi abbiamo l'idea dello spazio e del tempo puri come di due cose necessarie, senza delle quali nè lo spazio, nè il tempo empirici potrebbero esistere. Noi vediamo, che lo spazio e il tempo empirici esistono. Dunque ne deduciamo, che il tempo e lo spazio puri e necessarî, non sono mere idee, ma realtà.

Lo stesso argomento si dee fare riguardo all'esistenza di Dio. Noi abbiamo l'idea di un essere perfetto, necessariamente esistente, e senza di cui nulla può esistere. Cartesio l'ha osservato. Ma sin qui questa è una pura idea, e non prova ancora la realtà. Ma tostochè noi osserviamo fuori di noi un mondo esistente, ne deduciamo l'esistenza reale dell'essere perfetto e necessario, esistenza la di cui realtà è una condizione necessaria per la possibilità dell'esistenza del mondo.

---

[1] Paley, Op. cit., t. II, pagg. 317, 318, segg.
[2] Ancillon, Op. cit., Pref.

Nell'uno e nell'altro caso, la forza dell'argomento consiste nel conchiudere dall'evidenza e dalla necessità dell'idea alla realtà della cosa, quando il *fatto* ci mostra la realtà di un'altra cosa, che sarebbe impossibile, senza la realizzazione di quell'idea. Se noi avessimo soltanto in noi l'idea dell'ente necessario, ma non concepissimo, ad un tempo, l'esistenza di alcun essere contingente, potrebbe essere almeno sempre dubbia la conclusione alla realtà e esistenza di quell'ente, onde peccò Cartesio nel tirar tal deduzione, se non commettendo un errore, almeno asserendo gratuitamente; ma, quando si faccia l'argomento di Cartesio soltanto per provare che noi abbiamo l'idea di un ente perfetto e necessario, condizione necessaria per la possibilità di ogni esistenza, e che quindi per dedurre la reale esistenza di quest'essere, si alleghi il fatto dell'esistenza dell'universo, mi pare che nulla manchi alla forza del raziocinio.

Tal era forse il raziocinio, a cui intendeva il signor Dugald-Stewart, quando dicea, che dall'unione dell'argomento di Cartesio e di quello del Newton e del Clarke, si sarebbe potuto dedurre una dimostrazione compiuta dell'esistenza di Dio.[1]

Lo Stewart trova l'argomento del Cartesio convincente, anche separatamente preso, non meno di quello del Clarke. « Il est à beaucoup près moins abstrait que les raisonnements de Newton et de Clarke, fondés sur nos idées, de l'espace et du temps, et il paraîtrait sans doute tout aussi logique, et aussi concluant que cette célèbre démonstration s'il était développé d'une manière convenable, et exprimé en termes plus simples et plus populaires. »[2]

Non è meraviglia, che l'assennata filosofia di Reid abbia condotto lo Stewart a rendere giustizia all'argomento del Cartesio. Cartesio infatti, in alcuni suoi luminosi principî, prevenne la scuola scozzese. Un carattere comune ad entrambi si è il distinguere lo studio dell'anima da quello de' corpi, e all'uno assegnare per via la riflessione, all'altro la sensazione. Un altro si è quello di prestar fede all'esistenza di *ciò che è espresso da un' idea chiara,* come dice Cartesio, il che è nel linguaggio più accurato di Reid quello di cui si

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pagg. 188, 189 nota.
[2] Stewart, Op. cit., pag. 189.

concepisce l'esistenza come un fatto. Dietro a tali principî, Cartesio e Reid doveano giungere a trovare, mediante la riflessione, l'idea di Dio, e ad asserire, dietro a tal idea, l'esistenza di Dio come un fatto.

Ecco in qual maniera si potrebbe enunziare l'argomento cartesiano, in modo più intelligibile, e da torre ogni equivoco: quando voi avete l'idea chiara di una cosa contingente, come di un fatto; quando vedete p. es. il vostro corpo, e quelli che vi circondano, voi ne asserite l'esistenza, per non contraddire al *fatto,* che evidente avete dinanzi agli occhi; altrimenti dovreste cadere nel pirronismo. Una tal fede filosofica è indispensabile preambolo di ogni filosofia.

Che se voi avete la chiara idea di una cosa, che non affetti i vostri sensi, voi, per non negar fede al *fatto* espresso dall'idea, dovete pure ammetterla, benchè non ne abbiate una sensibile percezione. Se avete l'idea di una cosa come *possibile* (p. es. di una montagna d'oro), voi dovete ammettere la cosa come *possibile;* e così fecero sempre gli uomini tutti. Se voi avete l'idea di una cosa come *necessariamente esistente,* voi dovete ammettere l'esistenza necessaria di questa cosa. Se fate altrimenti voi negate fede al dettame della vostra idea, e non potete più a dritto prestar fede ad alcuna vostra cognizione. Non serve il dire che l'ente necessario, di cui si tratta, è provato soltanto avere dalla nostra idea un'esistenza ideale; poichè chi non vuol negar fede alla propria esistenza, dee riconoscere come identiche l'esistenza reale e l'ideale. Se voi v'immaginate un centauro, non ne segue certo dalla vostra idea, che il centauro esista realmente, perchè appunto la vostra idea ve lo rappresenta come possibile, e non potete mai, senza impazzire, giungere a credere diversamente. L'esistenza reale del centauro, in questo caso, non è che una *pura possibilità* (la qual possibilità meritamente, giusta S. Tommaso e il Gerdil, prova l'esister di Dio) poichè voi avete l'idea del centauro soltanto come *possibile.* Ma se voi avete l'idea di Dio, come di un essere reale, l'esistenza ideale di questo oggetto racchiude non la semplice possibilità, ma la reale esistenza: conseguentemente voi dovete asserirla.

CXXXIX. — *Il dovere.*

19 settembre 1823.

L'uomo ha in sè stampata la *legge del dovere;* questa legge esiste in lui, perchè è *sociabile,* cioè destinato alla società, ma la società riposa su due cardini correlativi: il dovere e il diritto; dunque questo non meno di quello dee essere una legge impressa nel nostro spirito.[1]

L'idea del *dovere,* come quella del *diritto,* è semplice. Ogni uomo ha questa idea nel modo più chiaro, che aver la si possa, ma nessuno la può diffinire.

Il *dominio* comprende tutti i diritti; ad esso corrisponde il dovere della *giustizia.*

Il dovere è più esteso del diritto, vi sono dei doveri a cui non corrisponde alcun diritto (s'intende negli uomini, poichè ogni dovere ha in qualche modo un diritto in Dio: tutti i diritti esistono in Dio, in un modo più elevato; come pure, in lui in un modo più elevato, ogni autorità) come i doveri di carità. Ma ogni diritto suppone un dovere.

Per torre ogni equivoco diremo, che *dovere* è termine generico; che quella specie di *doveri* a cui risponde un *diritto* si chiamano *obbligazioni.* Così a ogni dovere dell'uomo verso Dio (alcuni dei doveri verso Dio sono *diretti,* come quelli di religione; i doveri dell'uomo verso sè stesso e i suoi simili si ponno chiamare *indiretti* riguardo a Dio) corrisponde in Dio un diritto, anzi il *diritto* in Dio è un solo e corrisponde a tutti i doveri degli uomini, i quali doveri relativamente a Dio formano un solo *dovere* (che nella Scrittura, la quale riguarda

[1] (Alcuni teologi negarono, che l'uomo avesse de' *diritti*, e pretesero che abbia solo de' *doveri*. Essi furono indotti in errore dal dare al vocabolo di diritto un'estensione di concetto, che non gli compete. Quando noi diciamo, che l'uomo ha de' diritti, intendiamo soltanto di dire ciò che tutti gli uomini intendono per questa parola. Ogni uomo sa cosa io voglio dire, quando dico p. es. che ognuno ha il diritto di farsi restituire il suo. Noi non intendiamo adunque altro, che questo *concetto.* Coloro che negano de' diritti agli uomini egli è perchè estendono talmente la nozione di diritto, che non la possono più applicare. L'uomo è libero interiormente ed esteriormente; dunque ha de' diritti interiori ed esteriori. Questi diritti e questa libertà sono tali, quali competono all'uomo, causa seconda, non quali competono alla causa prima.)

tutti i doveri nel loro rispetto verso Dio, vale a dire la morale tutta, sotto un aspetto religioso, sono per ciò con gran filosofia appellati col nome generico di *giustizia*). Laonde ogni nostro dovere verso Dio è un'*obbligazione,* cioè suppone un diritto. I doveri poi verso i nostri simili, a cui risponde un diritto, sono i doveri di giustizia, laonde questi doveri sono le sole obbligazioni, che abbiamo verso i nostri simili. La carità verso di essi è un *dovere;* ma non è, nello stretto significato da noi determinato, un'obbligazione verso i nostri simili. Siccome però ella è un'obbligazione rispetto a Dio, per torre l'equivoco, chiamerò le obbligazioni, verso i nostri simili, *obbligazioni sociali,* e quelle verso Dio *obbligazioni religiose.* Ogni dovere adunque è un'obbligazione religiosa *diretta o indiretta;* solo i doveri di giustizia sono obbligazioni sociali.

Il dominio è il diritto, la giustizia l'obbligazione sociale.

La nozione della *libertà* non è semplice; l'idea della libertà è complessa, e importa il diritto, che ha l'uomo di mantenere il suo dominio contro l'usurpazione altrui. L'idea di un tal diritto accompagna necessariamente l'idea del diritto di dominio; poichè un diritto, senza la facoltà di difenderlo, non sarebbe diritto; il diritto del diritto è piuttosto una frase atta a spiegare il concetto, che giusta, altrimenti la cosa andrebbe in infinito. La precisa analisi della cosa mi par questa:

Il *dominio* è una facoltà dell'uomo, espressa da un'idea semplice, ma che non si può definire. L'occupazione dà il dominio; questa è una verità, che si sente, ma non si può provare, non meno di questa: l'usurpazione dell'altrui è immorale.

La *libertà* è il diritto di difendere, di mantenere, contro gli altri uomini, il proprio dominio.

V'ha un solo diritto, che ha molte ramificazioni, ed è quello di *libertà;* alla libertà si riducono tutti gli altri diritti: e perciò a lei rispondono tutte le obbligazioni sociali, come osserva il signor Cousin (vedi la prefazione allo Stewart del Buchon).[1] Tutta la politica e la morale (in quanto riguarda la giustizia) si riduce alla nozione e alla conseguenza della libertà.

Se noi analizziamo il diritto della libertà esteriore (così la chiameremo per distinguerla dalla libertà morale) vedremo che essa è un seguito, una derivazione della libertà morale.

[1] STEWART, *Hist. abr.* pag. XXXIX.

Questa osservazione a mia notizia non ancor fatta, almen chiaramente, mi pare importante. Se noi analizziamo l' idea della libertà esteriore, vedremo che questa libertà è increata all' uomo, perchè libero interiormente. L' uomo ha un corpo e un'anima, un pensiero e una azione; la vita esteriore è il fine della sua vita interiore; la libertà adunque esterna, che si può chiamare libertà dell'azion sociale, è la continuazione, l'estensione, la manifestazione sociale del libero arbitrio. Essendo l' uomo sociale, tutte le sue facoltà deono eziandio esser sociali per così dire; avendo in sè medesimo una forza di attività morale, cioè il libero arbitrio, questa medesima forza è tale che porta in natura la necessità morale di estendersi a quanto si estende la vita umana; la quale essendo esteriore in quanto l'anima è unita al corpo, dee la libertà morale avere un' influenza sul corpo, quindi è che il libero arbitrio non solo può esercitarsi intuitivamente, ma operare sul corpo, e produrre il *movimento;* ma pel motivo medesimo, essendo l' uomo sulla terra, la libertà dee aver una sfera a lei subordinata dalla materia, colla quale l' uomo ha una relazione di vita; ecco il diritto di trasformazione della materia; oltracciò, vivendo l' uomo secondo la natura non isolato ma co' suoi simili in società, acciocchè i diritti di esercizio esteriore di *movimento* e di *trasformazione* non si distruggano a vicenda, ne segue il diritto di *dominio,* il quale altro non è che il diritto di movimento e di trasformazione relativamente a' nostri simili.

Se l' uomo vivesse solo, il *movimento* e la trasformazione non sarebbero propriamente dei *diritti;* poichè la nozione di *diritto* suppone, come dicemmo, quella di *obbligazione;* obbligazione risiede solo nell' intelligenza, e perciò suppone l'esistenza di un altr' uomo. L' uomo segregato avrebbe dunque *la facoltà del moto* e della *trasformazione* (trasformazione, si noti, che inchiude non solo il cambiamento di forme, ma eziandio la traslocazione) a propriamente parlare; ma supposti due uomini insieme in qualche relazione, ciò basterebbe per fare delle *facoltà* del moto e della trasformazione (non son contento di questo termine, perchè sembra escludere la semplice traslocazione; la chiamerò *modificazione* d' or innanzi, vocabolo, che abbraccia sia la trasformazione, che la semplice traslocazione, poichè sia che si cambi la forma, il luogo alla materia, se ne cambia in qualche guisa il *modo*) due diritti.

Le facoltà adunque del *moto del corpo* e della *modificazione della materia* sono un' estensione, una conseguenza del libero arbitrio dell' intelligenza, posto che questa intelligenza sia dotata di un corpo, e posta in relazione con un mondo corporeo. Tal è l' uomo. Quelle due facoltà poi, posta la società, la quale è lo stato naturale dell' uomo, diventano due *diritti*, o per meglio dire due diramazioni di un solo diritto, del solo diritto primitivo e radicale, che esista, quello di libertà esteriore. Il diritto di libertà esteriore altro non è adunque che un risultato della libertà interiore di una intelligenza, unita per mezzo di un *corpo* e di un *mondo* (o in altra guisa così gli angioli puri spiriti sono pur liberi) a una o più altre intelligenze della stessa specie. Ponete due liberi arbitrî in relazione l' uno coll' altro; da questa relazione nasce ad entrambi una nuova qualità, cioè libertà esteriore, vale a dire libertà dell' uno verso dell'altro. Se questi due liberi arbitrî sono uniti a un corpo proprio, e a un mondo comune, ciascheduno di essi conserverà la sua natura in tale sfera di azione, vale a dire sarà libero non solo nella volizione, ma e in quella sfera di moto, e in quella sfera di modificazione sul mondo, che gli sarà assegnata. Possiamo dunque conchiudere, che la libertà esteriore altro non è che la libertà interiore, unita a un corpo e a un mondo, cioè fornita delle facoltà del moto del corpo e della modificazione del mondo.

Tanto è vero che le due libertà sono una sola, e si diversificano solo per una diversità di relazioni, che il buon senso delle lingue con una sola voce le esprime entrambe, e per distinguere l' una dall'altra bisogna adoperare degli aggettivi. Che anzi, quando si dice libertà, s' intende piuttosto la interna che la esterna, la quale comunemente, se non è determinata dal contesto, si contrassegna con epiteti di *politica* o *civile* ec.: il che è pure giustissimo, non essendo altro la libertà esterna che una specie di applicazione (risultante dalla natura dell' uomo mondiale e sociale) della libertà morale.

Si noti pure, a questo proposito, la contraddizione in cui caddero que' filosofi, che amarono tanto, sino ad esagerarla totalmente, *la libertà esteriore e sociale*, mentre distrussero la *libertà morale* colla dottrina del fatalismo, che anzi credettero col toglier quest' ultima di favorir la prima. Essi altro non fecero, che turpemente contraddirsi, per ignorare altro non

essere la libertà esteriore e sociale che la libertà morale dell'uomo come essere composto di corpo, vivente in un mondo e in società co' suoi simili.

L'uomo però è un essere essenzialmente sociale. Egli ha il dominio sul proprio corpo e sul mondo. Questo dominio è un effetto della sua libertà interiore, la quale non potrebbe avere attività, che si estendesse, quanto la natura umana, se non potesse agire sul corpo e sul mondo. La libertà morale agisce sul corpo mediante il *moto,* sul mondo mediante la *modificazione,* applicando il moto del corpo ad esso mondo. Il corpo è l'intermedio tra il libero arbitrio e il mondo; è lo strumento di cui si serve il libero arbitrio per agire sul mondo. La facoltà essenziale al libero arbitrio è quella di volere; ma dalla sua unione accidentale al corpo e al mondo ne nascono due altre sue facoltà, quella di *muovere il corpo* e quella di *modificare il mondo.* Il corpo adunque e il mondo, ad esso esteriore (il dominio del libero arbitrio su sè stesso essendo identico alla sua esistenza, è una logomachia), sono i due oggetti del suo dominio; ed esercita tal dominio per mezzo delle due anzidette facoltà. Queste due facoltà (di *muovere* e di *modificare*), che si riducono a una sola, sono quelle, che formano *la libertà esteriore.* (È falso ciò che dissi di sopra che la libertà esteriore supponga le relazioni sociali. No. Siccome il libero arbitrio sarebbe tale, ancorchè esistesse solo, così la libertà esteriore esisterebbe, ancorchè l'uomo fosse solo. Ella non è che la facoltà del libero arbitrio, estesa alla sfera esteriore ed accidentale dell'intelligenza umana, la quale è però essenziale all'uomo, poichè è natura dell'uomo di essere unito a un corpo, come osserva dietro Bossuet, il Keratey, su di che si fonda il dogma rivelato della rigenerazione; e io aggiungerei a *un mondo,* fondato sulla natura del corpo, la quale richiede un mondo, con cui si sia in relazione; altrimenti a che varrebbero i *sensi,* se privi di oggetto? Al che consideravano pure i *cœli novi* e la *terra nova* della rivelazione.)

Posta però la relazione dell'uomo coll'uomo ne nasce *la parola,* cioè la manifestazione dell'intelligenza all'intelligenza; nasce dunque una nuova relazione dell'uomo, e perciò una nuova relazione del libero arbitrio. L'uomo adunque acquista un nuovo *dominio,* quello della manifestazione altrui de' suoi pensieri (s'intende, quando altrui lo voglia ascoltare; ma sia

o no ascoltato, egli è libero di manifestare i suoi pensieri anche al vento). Lo strumento di questa manifestazione, l'esercizio di questo dominio è *la parola;* l' uomo, dunque, avendo il dominio dell' esternamento de' suoi pensieri, ha la libertà della parola.

Ecco adunque l'uomo (come libero arbitrio unito a corpo, al mondo, alla società de' suoi simili) col dominio su tre cose, e perciò fornito di triplice libertà.

Dominio del corpo, del mondo, dell'esternamento del pensiero; libertà del moto, della modificazione e della parola.

Ecco le diramazioni del dominio e della libertà.

Dominio del libero arbitrio sul corpo. Libertà del moto. Dominio del libero arbitrio sul mondo materiale. Libertà della modificazione (o forse anche meglio: dell' azione materiale, dell'azione sulla materia). Dominio del libero arbitrio sull' esternamento del pensiero. Libertà della parola.[1]

Sono adunque tre le diramazioni del dominio e della libertà.

Il *dominio,* come osservammo superiormente, importa potestà di disporre delle cose dominate, potestà che chiamasi *libertà.* Questa *libertà esteriore* è una conseguenza, una deri-

---

[1] (Ho dimenticato di osservare, che oltre alla diramazione triplice della libertà esteriore, havvi una diramazione della libertà interiore, che è la libertà del pensiero (libertà dell'attenzione su un' idea presentatasi spontaneamente o volontariamente richiamata. L'attenzione di cui qui si parla è solo l'attenzione libera. Non havvi libertà dell'attenzione non libera). Il dominio di tal libertà sono le idee. Se non fossero le idee, il libero arbitrio non avrebbe alcun interiore dominio; non potrebbe dunque esercitarsi interiormente; e perciò nemmeno esteriormente, poichè l'esercizio della libertà esteriore suppone quello della libertà interiore. Il pensiero è dunque la condizione indispensabile dell'esercizio di ogni libertà; è il dominio necessario (non accidentale come i dominî esteriori) a ogni esercizio di essa. Quello che dico in seguito della libertà esteriore riguardo alla legge morale, si dee pur dir egualmente della interiore. V'ha libertà morale di pensiero, ma non indipendenza morale di pensiero. Indipendenza e non moralità sono contraddittorie; ciò che è indipendente è *eslege*, e la moralità è una legge. Perciò Dio nel decalogo rivelato, il quale è una perfetta e compiuta espressione della legge di natura, ha proibite non solo le cattive azioni, ma eziandio i cattivi pensieri; e Cristo nel Vangelo le parole oziose, il che racchiude eziandio i pensieri oziosi. Così limitò colla legge morale non solo la libertà esteriore, ma eziandio l' interiore. E così dee essere; poichè la libertà interiore è radice e fonte dell'altra, e tutto ciò che spetta a questa spetta eziandio a quella.)

vazione della *libertà morale;* questa è una forza per sè illimitata, dunque è pur tale la *libertà esteriore.*

Però questa illimitatezza è solo *fisica;* il libero arbitrio ha una dipendenza morale. La *libertà morale* non è *indipendenza;* dunque la libertà esteriore non è nè meno indipendenza. Ecco in che consiste l'errore dei moderni filosofi; essi confondono, per molti casi, la libertà coll' indipendenza, o per meglio dire l' illimitatezza fisica della libertà, che è innegabile, colla illimitatezza morale, la quale non ha luogo.

Non ha luogo, poichè esiste inerente all'anima stessa, fornita di libero arbitrio, una legge morale, che è la legge di esso libero arbitrio, e che perciò gl' impone un obbligo morale. Questa legge regge il libero arbitrio, e tutte le sue diramazioni, perciò la triplice libertà esteriore, che forma nella sostanza una cosa sola con la interiore, cioè colla libertà del pensiero.

Havvi dunque una sola morale, come havvi una sola libertà. Questa morale limita il dominio, e perciò il diritto. La morale è dunque la regola, la determinazione dei diritti. Il dovere è la libertà limitata. Che cos' è p. es. il dovere di non rapire l'altrui, se non la limitazione del dominio sul mondo, e perciò della libertà dell' azione modificatrice materiale? La stessa natura, che dà l' idea del diritto, dà l' idea del dovere, con cui la limita.

In che consiste adunque la legge morale, limitatrice della libertà? Ella si può ridurre a questa espressione generale: *esercita i tuoi diritti, in modo da non nuocere agli stessi diritti degli altri uomini e ai superiori diritti di Dio.* Perciò, quantunque la morale sia la *libertà limitata* in un senso improprio, non si dee confondere, come pare che abbia fatto il signor Cousin (se il signor Bouchon non ha tradito il suo pensiero), la libertà colla morale.[1]

Questo è lo stesso che confondere la morale coll' interesse. La libertà e la morale sono due cose di genere diverso. Il limite è diverso dal limitato. La libertà è la facoltà di esercitare il dominio, è un requisito della felicità, e non esce dalla sfera dell'egoismo. La morale è di una indole opposta, e considera non il proprio interesse, ma quello degli altri. La libertà e la morale sono due forze diverse della natura umana,

[1] Stewart, *Hist. abr.*, pagg. xxvii, xxxviii.

dall' unione delle quali soltanto risulta l' armonia. La libertà è per sè stessa vaga e illimitata; quello che le dà un determinato armonico esercizio, si è la morale. Ella non può essere senza la morale, mentre l' indipendenza a questa si oppone.

Il Cousin ha però ragione di ridurre tutti i diritti dell'uomo al principio della libertà.

Se non fosse la legge morale, i diritti degli uomini si distruggerebbero gli uni cogli altri. La legge morale è quella, che li pone in armonia. Ella toglie all' uomo quei diritti, che distruggerebbero quelli di un altr' uomo. Ella gli lascia tutti quelli, che sono compatibili coi diritti degli altri.

L' uomo, avendo il diritto del moto e della parola, ha quello di vivere in società. La libertà della parola è l' esternamento della libertà del pensiero: questa importa quella.[1]

Il mondo non è intelligente, libero, non è perciò capace di diritto. Il dominio, che ne ha l' uomo, è dunque illimitato, quanto la forza fisica di moto e di modificazione. Però questo dominio diventa limitato per via della legge morale, relativamente agli altri uomini. Infatti, se vi sono più uomini, ciascun d'essi dee aver il diritto del *moto* e della *trasformazione;* ma non può averlo illimitato e su tutto il mondo, altrimenti escluderebbe tutti gli altri. Dunque il dominio del mondo e del corpo, e per ciò la libertà del moto e della trasformazione è limitata, essendo l' uomo sociale. La comunione negativa de' beni è perciò una contraddizione. I diritti d' *invenzione,* d'*occupazione*, ec., limitano il diritto generale di *modificazione,* e rendono perciò ciascheduno degli uomini capace di una parte di questi diritti. Che l' invenzione e l' occupazione producano il dominio, questo si sente, ma non si può esplicare. Tutti gli uomini concordano in questo. I fanciulli naturalmente lo fanno. Questo fatto si rifonde però

---

[1] (La libertà del pensiero come ogni altra libertà non è illimitata; ella è soggetta alla legge morale. Noi l'osserviamo pure nell'antecedente nota. Ora la libertà della parola è l'esternamento di quella del pensiero. Dunque la libertà della parola (a cui si riduce la libertà della stampa) non può essere più illimitata di quella. La stampa dunque dee esser *libera,* non *indipendente.*

Ella dee come tutte le altre facoltà umane esser soggetta alla legge morale presa questa nel suo più esteso significato, cioè in quanto corrisponde morale e religione naturale e rivelata.)

in quello della libertà interiore; il dominio esterno e la libertà esterna sono dei corollari di questa forza interna di attività.

Questa limitatezza di dominio, d'accordo colla morale, lo è ancora colla natura fisica dell' uomo. L' uomo non occupa che un luogo alle volte nel mondo; non può essere in più luoghi ad un tempo: i suoi sensi hanno intorno a lui una sfera circoscritta di esercizio, oltre alla quale non vanno. La vista è quella che penetra più lontano; ma non è mai illimitata. La *vista* però è soltanto *senso guidatore;* il *senso fattore*, che colla *modificazione* prende il dominio, è il tatto, il quale non si estende più di là de' piedi e delle mani, fuorchè ricorrendo all' arte, la quale però non va nè meno molto lungi. Oltracciò la *modificazione* importa del tempo; e l' uomo ha per altra parte da spendere il suo tempo in mangiare, dormire, vestirsi, oltre a' suoi uffici sociali e morali. Da tutto questo si conchiude, che la natura non ha dato il diritto di modificazione all' uomo illimitato, ma limitato; tanto esteso cioè quanto lo sono i suoi bisogni, quanto lo sono le facoltà del suo corpo. Infatti le facoltà corporee, per cui il libero arbitrio può esternarsi (ora la *possibilità di agire* e *diritto di agire* sono identici pel libero arbitrio, ben si intende, quando non si opponga la prima alla morale) e i bisogni dell' uomo sono il costitutivo della sua libertà. Egli è però libero anche di fare quello che gli *piace,* ancorchè non ne *abbisogni.* Però, come ognun vede, la libertà dell' uomo è sempre limitata attesa la sua fisica natura. La volontà, racchiusa nel corpo, ha sul corpo e sul mondo una azione limitatissima, benchè la sua libertà intrinseca sia illimitata.

Da ciò segue, che la natura ha dato all' uomo una sfera di libertà esteriore così ristretta, che il mondo è capace di essere diviso, e dominato da molti uomini.

La stessa morale, che proibisce di estendere talmente il diritto proprio di modificazione, che si distrugga quello degli altri uomini, proibisce di estendere il dominio sui nostri simili. L' uomo ha il dominio di sè stesso; ma come mai potrebbe averlo, se altri l' avesse su di lui? Dunque l' uomo non ha dominio sul *pensiero* de' suoi simili; non ha dominio sulla loro *parola;* non ha dominio sul loro *corpo;* non ha dominio sulla loro *azione.* La schiavitù del pensiero, della pa-

rola, del corpo, dell'azione è adunque innaturale. La *libertà esteriore,* ridotta in *ischiavitù,* è una contraddizione, come la *libertà interiore,* ridotta a *necessità.* Perciò pure sono illeciti l'omicidio, il duello, ec.

Inoltre la legge morale ci mostra che non abbiamo diritti, ma solo obbligazioni verso Dio. Queste obbligazioni verso Dio corrispondono ai diritti di Dio. Quali sono questi diritti? Si ponno ridurre a queste espressioni: Dio ha il diritto di creare e di fare delle sue creature ciò che gli piace, conforme sempre però alla legge morale e immutabile, che è egli stesso.

Tutte le creature sono adunque nel dominio di Dio. Da ciò siegue che i dominî, che hanno le creature su sè stesse e sul mondo, devono essere subordinati al dominio generale ed alto di Dio; altrimenti lo distruggerebbero, il che è assurdo. La morale perciò, non solo ci prescrive di non rapire ai nostri simili il loro dominio, ma soprattutto di non rapire quello di Dio. Qual è il dominio di Dio sull'universo? Quello di disporre dell'ordine che lo costituisce, secondo che a lui piace. Dunque l'uomo non ha dominio su quest'ordine. Ecco alcune conseguenze di ciò. L'ordine dell'umana natura è che l'uomo esiste in società; dunque l'uomo non ha il diritto di distruggere la società, col segregar sè stesso (s'intende *insocialmente,* la segregazione de' monaci è *sociale*); non ha il diritto di distruggere la società col turbarne l'ordine (illecite perciò le rivoluzioni). L'ordine dell'umana natura è che l'anima sia unita al corpo; dunque l'uomo non ha il diritto del suicidio. L'ordine dell'umana natura è che la generazione si faccia pel matrimonio; dunque l'uomo non ha il diritto di fornicare. L'ordine dell'umana natura è che la parola riveli il pensiero; dunque è illecita la *bugia,* cioè l'opposizione della parola al pensiero.

Alcuni di questi doveri, qui noverati, risultano dalla morale verso i nostri simili; altri da quella verso Dio. La morale però verso Dio (religiosa) non è parte della morale verso i nostri simili (sociale), ma sì viceversa. Non ogni dovere religioso è sociale: ma ogni dovere sociale è direttamente o indirettamente religioso. La ragione di questo si è, che Dio ha il dominio su tutto l'ordine da lui stabilito; e che il dovere sociale, la società fa parte di questo ordine. Ma come noi conosciamo qual sia l'ordine stabilito da Dio? Per mezzo

dell' intuizione dei principî primitivi della legge morale, sociale e religiosa. Questa legge morale non è però solo un principio generale, come sono i due da noi sopra annunziati, l'un verso gli uomini, e l'altro verso Dio, ma consiste eziandio in idee particolari di giustizia e di ingiustizia, di carità e non-carità, di religione e di irreligione, di bontà e di pravità attaccata a certe azioni. Il volgo non ragiona, e non si eleva ai principî generali; esso conosce la morale, soltanto nelle sue applicazioni particolari; segno che la sua ragione vede ad ogni azione attaccata un' idea di precetto o di proibizione morale. I principî intuitivi della legge morale non sono adunque principî generali, ma particolari idee, che l' uomo poi generalizza col raziocinio. Così, quantunque la morale tutta (doveri di giustizia e di carità) sociale si possa ridurre a questo principio: *conserva la felicità razionale de' tuoi simili,* ovvero: *evita ogni esercizio della tua libertà, che si opponga alla libertà degli altri;* non è già che questo principio sia intuitivamente veduto dall' uomo come un' idea, e che quando agisca sia sempre costretto a paragonar la sua azione con quella legge; poichè non sono in caso di ciò fare i rozzi, che non hanno ancora generalizzato la morale. Tal generalizzazione è un risultato dell'analisi, del raffronto e dell'astrazione. Ella è utile, e molte volte necessaria, quando si tratta della collisione dei doveri, e poichè, stante la corruzione della nostra natura, molte volte oscurati sono in noi i canoni particolari della legge morale nelle sue applicazioni, e fa d' uopo ricorrere per chiarirli al principio generale. Ma ciò non ostante si vuole convenire che la legge morale, come ci è data dalla natura, ci è soltanto rivelata particolarmente di mano in mano, che le azioni si presentano al nostro sguardo. Così un uomo che sia spettatore di un' azione ingiusta non ha d' uopo per conoscere questa ingiustizia di fare un raziocinio, ricorrendo al suddetto principio, ma ha l' idea unita all'azione, val a dire egli sente che la sua ragione gli dice: *questa azione è necessariamente ingiusta.* Se non fosse questo, noi non potremmo molte volte conoscere la malvagità morale di alcune azioni, le quali non sono tali, perchè si oppongano alla felicità dei nostri simili (diritti o esigenze di carità), ma indipendentemente da questo, come p. es. la masturbazione. Questa sarebbe illecita anche in caso, che non potesse nuocere ai nostri simili, anche

nel modo più indiretto, e remoto. Perchè mai? perchè si oppone all'ordine morale dell' universo. Ma come mai noi possiamo conoscere quest'ordine? Con un raziocinio? Con un principio generale? Non già. Ma solamente coll' intuizione della deformità morale di quel vizio, deformità, che si sente, senza saperla bene spiegare con delle ragioni. Noi ignoriamo gran parte dell'ordine dell' universo fisico e morale, onde Dio non volle accomandare la morale solo al nostro raziocinio, che spesso errerebbe, per difetto di cognizione; ma egli ha costrutto lo spirito umano in tal maniera, che l' idea di un' azione è immediatamente accompagnata dall' intuitiva idea della sua moralità. Certo la corruzione originale degli uomini, e la loro corruzione attuale, oscurano spesso queste verità, e formano il *senso reprobo* di cui parla S. Paolo, il quale si estende persino talvolta ai principî generali; ma con tutto ciò chiaro risulta, da una accurata analisi della nostra costituzione, che la legge morale nasce in noi originariamente, non da un vago e generale principio, ma da idee, che accompagnano le azioni, le quali idee, analizzate, vengono facilmente dal moralista ridotte a un generale principio. Così, p. es., l' idea del *giusto* è un' idea semplice attaccata ad altre. L' uomo, analizzando queste idee matrici dei doveri sociali, vede che esse si possono ridurre a questo principio: *rispetta la ragionevole felicità de' tuoi simili,* felicità che consiste nell' essere rispettati nei diritti, e nell'essere amati.

La morale verso i nostri simili si riduce alla giustizia; la correlazione della carità (non importando il dovere di carità alcun diritto nell' uomo) è solo in Dio, cioè nell'ordine morale, che è esso lui. Io devo essere *giusto,* perchè così vuole il *diritto* del mio simile; io devo essere *caritatevole,* perchè così vuole il *diritto* di Dio, cioè del suo ordine morale. Ond' è, come già osservai, che ogni umano dovere, relativamente a Dio, è nelle sacre lettere appellato giustizia.[1]

---

[1] (Essendo adunque ogni umano dovere obbligazione di giustizia verso Dio; siccome la nozione della giustizia obbliga alla restituzione, qualunque trasgressione di dovere dee importar l'obbligo di restituzione verso Dio. La nozione della giustizia, verso l'uomo, obbliga alla restituzione del dominio a lui usurpato; e così dee esser verso Dio. Qual è il dominio, che si usurpa a Dio, colla trasgressione del dovere? La conservazione del-

Che poi al dovere di carità verso l'uomo corrisponda un diritto in Dio, egli è chiaro, poichè non essendo tal diritto nell'uomo, non può essere altrove che in Dio. Tal dovere di carità verso l'uomo è perciò un dovere verso Dio, essendo in Dio il suo diritto correlativo. O per meglio esprimermi, secondo i termini da principio definiti, il *dovere* di carità sociale è *dovere* verso l'uomo, è *obbligazione* verso Dio; poichè il dovere non ha sempre diritto, che vi risponda, laddove l'obbligazione è quel dovere, a cui risponde un diritto.

Ecco adunque i doveri in generale colle loro correlazioni.

1° Dovere di giustizia sociale. Diritto nell'uomo.

2° Dovere di carità sociale. Diritto in Dio.

3° Doveri altri di giustizia indiretta verso Dio (come di veracità e di castità. La fornicazione e la bugia non sono solo cattive, perchè generalmente si oppongono al nostro bene, e a quello dei nostri simili, e perciò alla giustizia o alla carità, ma sarebbero cattivi anche quando fossero utili. Segno dunque che hanno una gravità intrinseca, relativamente all'ordine morale generale, cioè Dio). Diritto in Dio.

4° Doveri di giustizia diretta verso Dio. Diritto in Dio. Questi doveri diretti verso Dio si distinguono dagli indiretti, in quanto gli uni sono diretti a Dio, come nostro autore e conservatore, gli altri a lui si riferiscono come all'ordine morale per essenza. Dio infatti è l'ordine morale; è l'ordine morale, in quanto intende coll'intelligenza *le verità necessarie, risultanti dalla relazione delle cose:* togliete Dio; l'esistenza della legge morale non diventa ella una idea priva di ogni valore *obiettivo,* e perciò contraddittoria in sè stessa, mentre l'idea, che se ne ha, la rappresenta come *obiettiva?* (Per dirla, passando, mi sembra questo una prova dell'esistenza di Dio desunta dall'idea intuitiva della legge morale). L'ordine infatti morale è un *fatto* obiettivo, esistente; è un ordine, che la riflessione ci insegna non avere alcuna analogia con quello della materia; è un ordine, che suppone un'intelligenza; poichè dove mai possono esistere la legge di carità, di giustizia, ec., se non in un'intelligenza? Dunque l'ordine morale prova l'esi-

---

l'ordine morale. Ledendo quest'ordine, si froda Dio dell'uso morale, che far dobbiamo della nostra libertà. La restituzione adunque è in questo caso impossibile; non rimane dunque che il suo *desiderio,* cioè la *penitenza.*)

stenza di Dio[1] (pressochè a quel modo che S. Tommaso e il Gerdil deducono l'esistenza di Dio da quello delle cose possibili).

Il diritto e l'obbligazione sono correlativi, e non possono esistere in uno stesso soggetto. L'uomo ha delle obbligazioni e dei diritti, ma non ha, e non può avere il diritto colla obbligazione, che gli corrisponde, o l'obbligazione col rispondente diritto. Io ho il diritto di non essere ucciso dagli altri, e ho l'obbligazione di non uccidermi; per conseguenza non ho il diritto di uccidermi. Dunque i doveri dell'uomo verso sè stesso sono obbligazioni verso Dio. Il diritto per cui io sono obbligato ad essere temperato, casto, veritiero, a conservare la mia vita, ec., è assurdo che sia in me stesso; esso dee essere in qualche intelligenza esteriore. Tutti i doveri dell'uomo verso sè stesso sono obbligazioni verso Dio. Alcuni sono eziandio obbligazioni verso i nostri simili, in forza del vincolo di società; così p. es. il suicidio, la masturbazione, ec., sono violazioni non solo del diritto divino, ma eziandio del diritto dei nostri simili; poichè tali forfatti sono perniciosi alla società, e ledono perciò indirettamente la libertà altrui, oltre alla felicità prescritta dalla carità. Bisogna però osservare, che ciò non sempre succede; poichè può supporsi qualche caso in cui niun nocumento, anzi vantaggio, ridonderebbe alla libertà e felicità degli altri da tali misfatti. Saranno perciò in taluno leciti? Non piaccia al Cielo. Bisogna dunque aver ricorso all'immoralità intrinseca di tali azioni, e mettere il diritto, che esse violano nella divinità, cioè nell'ordine morale, considerato come la suprema intelligenza.

---

[1] (Questo argomento si può forse più chiaramente esporre in questa guisa: l'obbligazione morale, per quanto è chiaramente indicata dalla ragione, l'obbligazione morale, che accompagna la legge morale, suppone un diritto; diritto suppone un' intelligenza, che lo possieda. Le azioni immorali, ma che non ledono alcun diritto umano, bisogna che ledano il *diritto* di un'altra intelligenza; altrimenti non vi sarebbe *obbligazione* di ometterle. Questa intelligenza è Dio. Le azioni poi immorali, che ledono i diritti umani, se ben si osserva, non sono in ciò immorali solo perchè ledono un umano diritto, il che non sarebbe altro che un'opposizione alla felicità e all' interesse degli uomini; l'immoralità di tali azioni suppone qualche cosa di più; cioè che l' opporsi ai diritti, cioè agli interessi umani, sia l'opposizione a un diritto superiore, a un diritto, che porti la moralità con sè stesso, al diritto di un' intelligenza, che sia la stessa moralità. Ecco qui anche Dio.)

Quando un'azione umana immorale lede *il diritto umano, il diritto sociale* si suol chiamare *delitto;* quando non lede il diritto umano, ma solo il diritto divino, si suol chiamare *peccato.* Il Beccaria nella sua *Difesa* osserva l' importanza di tal distinzione nella scienza politica. La politica infatti, che è la *scienza de' diritti,* prende in considerazione soltanto ciò che lede i diritti, cioè i delitti; il trattar de' *peccati* (i quali abbracciano anche i delitti), che sono le violazioni dell'obbligazione morale in grande, spetta alla morale, la quale tratta dei doveri. La società pertanto non dee punire i peccati, nè proibirli, ma solo i delitti. Ella non proibisce il suicidio, la fornicazione, l' ingiustizia, in quanto sono peccati, ma solo in quanto sono delitti, cioè ledono i suoi diritti. La religione è quella che punisce i semplici peccati e i delitti; e da ciò appare la necessità di una religione per la società; poichè i semplici peccati conducono, dispongono ai delitti; si vogliono dunque anch'essi prevenire, vietar con leggi e punire, anche riguardo al mantenimento dei diritti; eppure la società non può farlo per sè stessa, senza uscir dalla sua sfera, e con ciò disordinare la sua natura, come nota il Beccaria; dunque bisogna che la società ammetta in sè una religione, la quale punisca, a suo modo, tutti i peccati, delitti o non delitti. La religione infatti è la conservatrice dei doveri, come la società è la conservatrice dei diritti. La religione è quella che dà anima e sussistenza alla morale, la quale senza di essa altro non è, che un puro nome, e non ha nell'azione alcun valore reale. La morale infatti esiste sì indipendentemente dalla religione e comanda colla sua voce imperativa; ma ella non intima pena a' trasgressori. Per trovare il legislatore, il diritto, l'obbligatore, il giudice, la pena, bisogna uscire dalla pura morale, ed entrare nella religione, la quale ci rivela un Dio, e una vita futura di premio o di pena dall'esercizio della libertà nella presente. Questa religione, stampata nel nostro petto, riceve poi un'esistenza esteriore efficace e perfetta, mediante della rivelazione e delle leggi positive stabilite da questa. Dunque una religione rivelata e positiva è l'organo indispensabile della morale nella società. Il governo accomanda alla religione i semplici doveri, il conservamento de' quali non ispetta a lui; egli si riserva il mantenimento delle obbligazioni sociali. Siccome però entra, nei diritti umani, il diritto di avere e proteg-

gere una religione, e tal diritto è confermato dalla legge morale, ne segue che la religione è un'obbligazione sociale e che dee perciò il governo difenderla, proteggerla, e punire chi pubblicamente l'offendesse, o la volesse impedire.

Dopo aver analizzato così brevemente e riguardo ai punti principali le nozioni di diritto, di dominio, di libertà e di legge morale, rimane ad analizzarsi una nozione, non meno importante nella scienza sociale, la nozione di *autorità,* dimenticata dai moderni trattatisti, i quali, per questa omissione, esagerano sempre la nozione di *libertà*. L'autorità è il temperamento, e perciò il conservamento della libertà. Trattar l'una di queste due cose senza l'altra è un dimezzar la scienza politica, ed esporsi a gravissimi errori. Questa è la fonte dei due eccessi delle scienze politiche, il sistema del dispotismo e il monarcomachismo, in uno de' quali tutti quelli caddero, che diedero l'esclusione ad uno di quei due perni del corpo sociale, e che furono conseguenti a tale esclusione. Mille tinte diverse dividono questi due eccessi; ma la verità è solo nel mezzo. In alcuni dei secoli presenti il sistema del dispotismo regnò, ma un tal eccesso gittò ben tosto nell'altro: al presente sembra che i due eccessi regnino contemporaneamente, e che nessuno pensi a guardare il mezzo termine. E pure, sinchè ciò non si faccia, la scienza politica non potrà conseguire stabilità.

Che cos' è l'autorità sociale? Queste nozioni, come la più parte delle anzi ricercate, meglio si sentono di quello si sappiano definire. L'autorità sociale non è dominio, poichè il dominio importa piena disposizione sulle cose dominate, conforme alla legge morale; laddove l'autorità importa soltanto quel tanto di disposizione, che è necessaria a mantenere ad ognuno la sua libertà. Il dominio e la libertà di tutti è *il fine;* l'autorità è un *mezzo necessario,* per ottenere tal fine. L'autorità adunque non è che il risultato della libertà stessa, cioè la facoltà necessaria in una società qualunque per difendere e mantenere la libertà di tutti, contro l'usurpazione dell' individuo. Questa facoltà morale risulta dalla natura della società per una parte e dall'esigenza dei diritti di ciascuno dall'altra. La natura della società è tale, che il forte può rapire al debole la sua porzione di libertà, inconveniente, pericolo sovvertitore della libertà, della sicurezza dei diritti di ciascheduno.

Tutti i pubblicisti hanno veduto questo vero, Rousseau medesimo, e hanno perciò dovuto confessare la necessità di un'*autorità*.

L'autorità è dunque un elemento necessario della società; ella viene dunque dall'autore della società, da Dio. Ella è la conservatrice della comune libertà; è necessaria dunque al mantenimento di questa. La legge morale prescrive di esercitare i propri diritti, in modo che non si ledano quelli degli altri; ella dunque esige la salvaguardia dei comuni diritti; l'autorità è il necessario strumento di questa salvaguardia: la legge morale consacra adunque l'autorità. L'autorità non è adunque una forza puramente fisica; ella si è ancora una forza morale. La forza fisica è l'autorità dell'Hobbes; la forza morale è l'autorità di S. Paolo, quando dice: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. L'autorità non esiste dunque solo nelle monarchie, ma è necessaria ad ogni governo pubblico, come pure ad ogni governo di famiglia.

L'uomo morale (sia di uno, o più individui), in cui risieda l'autorità sociale, si dice *sovrano*, ma è pure altresì chiamato *autorità*. Perciò l'autorità non è altro che il diritto supremo, che compete a una società per mantenere tutti i diritti degli individui. Questo diritto del mantenimento dei diritti è sancito dalla legge morale, onde nelle scritture i principi si chiamano *unti di Dio* e anche semplicemente *Dii*. Quest'idea è universale nel mondo e naturale alla costituzione umana. Il fanciullo e il rozzo, senza alcuna riflessione, sono inclinati a rispettare e ubbidire all'autorità del loro padre, del sovrano e di tutti i suoi ministri di vario ordine. Nella stessa guisa che l'uomo sente in sè stesso il diritto di libertà, sente nel corpo sociale il diritto di autorità sopra di lui.

L'autorità sociale, essendo la forza fisico-morale, destinata a difendere e mantenere i diritti, dee importare: 1° il diritto di far leggi, cioè di limitare, per mezzo della parola promulgata, la libertà di ciascun individuo a quel segno che è necessario pel mantenimento della libertà di tutti; 2° il diritto di eseguire le leggi promulgate coll'azione; 3° il diritto di giudicare e punire i trasgressori. Ecco le tre potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria, derivate dalla natura, dal fine dell'autorità.

Limitare la libertà vuol dire limitare il dominio; l'autorità sociale importa dunque il diritto di limitare il dominio di cia-

scun individuo a quel segno che è necessario per assicurare il dominio di tutti. Un tal diritto dell'autorità sociale sul dominio privato è quello che si chiamava impropriamente *dominium altum* o *eminens* dagli antichi giuristi. Dissi: *impropriamente,* poichè questa facoltà sui privati dominî, essendo soltanto un mezzo diretto alla loro conservazione, non si dee confondere col suo *fine,* che è propriamente quello, che si chiama dagli uomini, *dominio.*

La resistenza all'autorità è sempre illecita, ancorchè chi la ministra ne abusi. La ragione di questo è intrinseca alla nozione di *autorità,* poichè l'*autorità* cessa, allorchè se ne può avere alcuna contro di essa.

Non importa che si parli del caso di abuso; poichè, per conoscer l'abuso, bisogna giudicarlo; e per giudicare una cosa bisogna avere autorità su di essa. Quegli che giudica in primo grado nella società non può essere giudicato che da Dio. La dottrina cattolica conferma questo dogma naturale. Come mai si potrebbe chiamare autorità quella su di cui avessero continuo gli occhi i suoi sudditi per vedere se non traligna? Una tal ispezione non è ella un'autorità? E l'autorità nella sudditanza, non è ella contraddittoria? Oltredichè quanto pericolo nel far tai giudizi! Qual uomo è capace di ben farli? E si vorrà dare tal facoltà al popolo, che prende la sua ignoranza e la sua passione per la voce del vero? Di più, come dice Bossuet, havvi nel popolo un *je ne sais quoi d'inquiet qui s'échappe,* che rende vana l'autorità, se può essere giudicata. Si consulti il sentimento naturale, che si ha dell'autorità, e vedrassi ch'esso esclude ogni facoltà di giudicarla. Così sente il genere umano. A qual fine finalmente è istituita l'autorità? A limitare la libertà dell' individuo, per conservar la pubblica. Ora, come mai sarebbe valevole questo limite, se potesse essere giudicato? A che varrà l'argine posto a un fiume, per contenerlo, se si lascia in balia del fiume di atterrarlo? Se gli uomini hanno d'uopo che la loro libertà sia limitata coll'autorità e colla forza, egli è segno che essi sono inclinati alla corruzione a segno di non rispettare la libertà de' loro simili; ma come mai si può supporre, che un popolo che non rispetterebbe la libertà de' suoi simili senza l'autorità, rispetti l'autorità medesima (e perciò la libertà altrui, che da essa dipende) quando si crede lecito di poterla giudicare?

Del resto, intorno a quanto si è detto intorno all'ordine sociale e a tutti i suoi costitutivi, si noti, che non si è fatto che analizzare le cose nelle sue parti. Non si supponga da alcune espressioni, che si voglia dire che vi sia stato il preteso stato di natura, il contratto sociale, la formazione della società, la traslazione dei diritti, ec., espressioni tutte ed idee false ed assurde. La società quanto alle sue parti essenziali, la stessa in tutte le parti del mondo, fu ordinata *ab origine* da Dio, e non è opera dell'uomo.

Dio ha *diritto* su tutte le cose umane, come su tutto l'universo, perchè ha *dominio* su tutte. Quindi è che Egli è nella scrittura e in quasi tutte le lingue, chiamato *Signore, Dominus* per eccellenza, cioè dominatore universale, il cui dominio è tuttociò che esiste.

CXL. — *Suddivisioni della scienza e della filosofia.*

La scienza si divide in tre grandi diramazioni, come il mondo si divide in tre grandi classi di esseri:

1ª Fisica. Scienza degli oggetti sensibili.

2ª Filosofia. Scienza degli oggetti supersensibili.

3ª Matematica. Scienza delle due grandi modificazioni degli esseri, lo spazio e il tempo.

La filosofia si divide pure in due parti:

1ª Filosofia pura. Scienza degli oggetti supersensibili, che si contengono nella scienza dell'uomo individuale.

2ª Filosofia mista. Scienza degli oggetti supersensibili, che compongono l'uomo sociale.

La filosofia pura è dunque la scienza dell'uomo individuale. La filosofia mista è la scienza dell'uomo sociale, la scienza della Società.

Filosofia pura { Psicologia. / Metafisica.

Filosofia mista { Morale (scienza del dovere). / Giurisprudenza (scienza del diritto). / E altre.

Se, per una perfetta divisione delle scienze, tale s'intende, che le distingua talmente l'una dall'altra, che tra esse non

passi alcuna relazione, egli è certo che una tal divisione è impossibile, perchè non esiste nella scienza stessa. Tutte le cognizioni umane si toccano a vicenda, e le une porgono alle altre dei grandi lumi. Si sono vedute ai tempi moderni delle belle scoperte, originate dall'applicamento dei lumi di una scienza a un'altra. L'uso della matematica nella fisica è grandissimo. L'osservazione dell'uomo esteriore è in gran parte necessaria, per conoscere l'uomo interiore. La filosofia, quantunque non si debba confondere colla psicologia, ha bisogno di questa, e la suppone; e la psicologia stessa, quantunque nel suo oggetto indipendente dalla filosofia, può tuttavia ricevere delle rivelazioni di nuovi fenomeni interiori dalle osservazioni matematiche. La matematica è la scienza certo più indipendente, e che pare sussistere da sè stessa; nulla di meno le osservazioni psicologiche e metafisiche del Leibnizio non valsero forse a dargli alcuna idea su quella scienza? Che se le relazioni reciproche della scienza tali sono, che persino le tre sue più estese provincie (fisica, matematica, filosofia) hanno relazione tra di loro, quanto più le suddivisioni di queste non ne avranno tra di loro? Chi potrebbe tirare una linea precisa tra le varie parti della fisica? Le diverse parti della filosofia si servono a vicenda, e la mista si poggia sulla pura. Da tutto questo si scorge, che la sola divisione possibile in questa materia si deve desumere dai caratteri principali, cioè dall'oggetto; le discipline si dividono dal loro *oggetto,* cioè dal *fondo,* su cui si aggirano, benchè nel trattarlo abbiano spesso d'uopo l'una dell'altra. Queste osservazioni mi paiono proprie a risolvere alcune obiezioni su questo proposito del signor Stewart.[1] Ciò ch'egli dice è vero; ma non mi pare, che se ne possa tirare, per conseguenza, che una buona divisione di tal genere sia impossibile, o inutile a tentarsi, benchè certo, in ogni caso, debba riuscire imperfetta, e che una divisione perfetta, nel senso in cui par la voglia il signor Stewart, non sarebbe mai conseguibile, come quella che ripugna alla natura della scienza medesima e alla storia dell'universo.

Vi sono pure parecchie ricerche, parecchie quistioni, le quali, — non essendo dei fatti intuitivi, ma dei fatti, di cui si consegue la scienza per mezzo della deduzione da altri fatti, —

[1] Stewart, *Hist. abr.,* t. I, pagg., 21, 22.

non si sa se bene a qual disciplina più propriamente appartengono, e che si possono collocare, con pressochè pari ragioni, o in un luogo o nell'altro. Queste questioni sono nel novero delle cose scientifiche quello che, nel novero delle produzioni naturali, quegli animali e quei vegetabili, che partecipano di varie classi, e non pertengono esclusivamente a nessuna. Una divisione al tutto rigorosa è impossibile; e lo scienziato dee rimembrare, che, tentandola, egli nol fa per rapire il suo piano alla natura, o per dare a questa le sue vesti, ma soltanto per contentare l'indole sintetica dell'umano intelletto, chiarire le idee, e facilitar l'acquisto delle cognizioni.

CXLI. — *Sull'idea della causa.*

L'uomo ha l'idea della *causa*, egli l'acquista dalla sperienza. Egli vede nel mondo cause ed effetti. L'idea di causa è in lui destata dalla coscienza di certe sue volizioni, a cui corrispondono certi moti nel suo corpo, e da certe impressioni esterne, non prodotte dalla sua volontà, come pure dalla percezione del moto di alcuni oggetti esteriori, occasionato da quello di altri. Quello, senza di cui, per attestazione della sua sperienza, un'altra cosa non esiste, è chiamato *causa* di questa, e questa effetto di quello. Bisogna però notare che la nozione di *causa* è quasi sempre unita a quella di *forza,* che è desunta dalla coscienza dell'azione, che, al cenno della volontà, il nostro corpo esercita sugli oggetti esteriori.

La sperienza non ci dice di più. Malebranche ha dimostrato, che noi non conosciamo alcuna relazione tra le volizioni e il moto del corpo; Hume ha provato lo stesso riguardo alle cause e agli effetti esteriori, e ne dedusse che il principio di causalità è un effetto dell'abitudine.

Kant avvisò la verità delle premesse di Hume e la falsità della conseguenza; egli rigettò questa, e dedusse da quella, che la connessione della causa e dell'effetto è una legge dello spirito umano, che non ha alcuna realtà fuori di lui.

Reid diede il medesimo giudizio sul raziocinio di Hume, egli dedusse una conseguenza, che in parte è la stessa che quella di Kant, e in parte ne differisce.

In quanto Kant ripete la necessità di connessione tra la causa e l'effetto dalla costituzione dello spirito umano, Reid

è con lui; ma egli se ne discosta nello spiegare questa costituzione. Kant ne fa gratuitamente una *forma* subbiettiva dell'intelletto, parola vaga, che non presenta alcun senso preciso; Reid si contenta di enunziare il fatto, cioè che la connessione necessaria della causa e dell'effetto è veramente una verità, che supera i dati della sperienza, ma che, ciò non ostante, non cessa di esser verità, come quella di cui si possiede un'evidente cognizione, attese le leggi costitutive dello spirito umano.

Reid, senza dubbio, ha ragione. Si tratta tuttavia di esaminare in qual maniera lo spirito umano consegue il principio di causalità, e ne deduce l'esistenza di Dio.

Questo principio non è al certo innato: l'espressione di principio innato non presenta alcuna idea precisa, e il senso che gli innatisti gli danno ripugna alla sperienza. Cos'è il principio? Io dirò col signor Allamand, che è un giudicio. Un giudicio suppone almeno due idee. Il principio: ogni effetto ha la sua causa, si compone di due idee, effetto e causa. Queste idee, come vedemmo, non sono innate. Nulla di meno la connessione necessaria tra di esse non è data dalla sperienza, la cognizione che ne abbiamo sarà dunque innata? Ma questa cognizione altro non è che un giudizio, cioè un'asserzione, una *veduta dello spirito,* come dice il signor Allamand. Quando io enuncio il suddetto principio, lo fo perchè veggo una reale e necessaria connessione tra le due idee, che ne sono i termini; il mio spirito non porta nulla in questo giudizio, esso *vede* soltanto, vede una verità evidente, irrepugnabile. Che cosa vi ha dunque d'innato nel mio intelletto? L'intelletto stesso, dirò col Leibniz, il quale è fatto in maniera che non può concepire un effetto, senza supporgli una causa, e che scorge in questo universo una necessaria e obbiettiva verità.

Il signor Degerando, però, asserisce che il principio di causalità è apparente, e si riduce all'identità, vale a dire, che ogni effetto è un effetto; poichè la nozione di effetto non è unita a quella di causa sinteticamente come vuole Kant, ma solo analiticamente.

Il signor Degerando[1] non distrusse, con questo, punto la realtà del principio di causalità. Egli dice che la causa si concepisce

---

[1] Degerando. *Hist. comparée des systèmes de philosophie.* Paris, 1822-1823, t. IV, pag. 128 e segg.

necessaria, quando si è concepita una cosa come effetto; poichè l'idea di effetto racchiude analiticamente quella di causa. Concepita una cosa come effetto, l'idea della causa è un risultato della pura analisi. Rispondo che il principio di causalità non consiste nell'unire quello che è già unito cioè l'idea di causa a quella di effetto; ma nella necessità di concepire, come effetto, tutti gli óggetti dell'universo, e perciò di suppor loro delle cause. Kant potè esprimersi impropriamente, ma quando ci dice che l'anima tra l'idea di effetto e quella di causa è sintetica, bisogna intendere, ch'egli vuol dire che gli oggetti a' quali tutti gli uomini attribuiscono una causa sono tali, che noi uniamo al loro concetto l'idea dell'*effettività,* e perciò di una causa. La sintesi propriamente non è tra l'effetto, in quanto effetto, e la causa, ma tra l'idea dell'oggetto e l'idea dell'effetto. In una parola, non si vuole dir altro, se non che esservi degli oggetti, i quali non possono essere dall'uomo considerati se non come *effetti,* vale a dire, come supponenti necessariamente una causa. Scorre innanzi a' miei occhi una palla: questo fenomeno eccita in me due idee, quella della palla e quella del moto; l'idea del moto è necessariamente congiunta a quella dell'*effetto;* e io dico *la palla in moto dee esser mossa da qualche causa.* Nessuno può contestare l'evidenza della verità e della necessità di quest'assèrzione.

L'universo intiero è un *effetto;* l'uomo, secondo le leggi del suo spirito, lo concepisce come tale, e non può concepirlo altrimenti. Analizziamo di più questa idea. Il fenomeno del moto ci si presenta il primo. Ogni moto è percepito dal mio spirito necessariamente come un effetto. Lo stesso autor del *Sistema della natura* lo confessa, poichè per ispiegare le varie combinazioni de'moti egli ricorre all'*energia della natura:* or che cos'è quest'idea di energia, se non l'idea di una causa? L'universo è un complesso di moti; dunque v'ha una causa del moto nell'universo. Sin qui non siamo ancora a Dio, ma già abbiamo l'esistenza di un primo motore. E dico: *primo,* poichè una concatenazione infinita di corpi moventi e di corpi mossi è un assurdo. Altrettanto varrebbe il negar, che ogni moto sia un effetto, quanto il negare un primo motore. Se dunque il *moto* è *effetto,* infiniti *moti* saranno infiniti *effetti,* che suppongono sempre una causa, che in essi non si ritrovi. Nè giova il dire, che ciascuno di questi moti è effetto e causa

ad un tempo; effetto riguardo a quello che il precede, causa riguardo a quello che il conseguita; poichè una tal idea di causa è relativa e impropria, e non è quell'idea di causa assoluta, che è supposta necessariamente da ogni effetto. Si supponga che il moto *A* produca il moto *B*, *A* non è meno effetto di *B*, poichè è *moto* cioè effetto ugualmente; ricorrere adunque per ispiegare il moto *B* al moto *A* è ricorrere per ispiegare un effetto a un altro effetto, ma non a una causa; si prolunghi la serie in infinito, se non si arriva a un primo motore si avranno sempre degli effetti, ma non mai quella causa, la cui idea è necessariamente unita all'idea di ogni moto. Non so come l'autore del *Sistema della natura* concilii la sua serie di effetti infiniti colla sua *energia della natura;* egli è chiaro che fu costretto a suppor questa dal bisogno di un primo motore; ma se i motori sono infiniti, e non ve n'ha un primo, l'energia della natura è il prodotto di un'altra energia, e così all'infinito. Invece dunque di mettere in mezzo quest'energia era meglio attenersi semplicemente alla serie dei moti all'infinito, e ammettere una sola contraddizione invece di due, che si distruggono a vicenda.

Il moto è il primo generale fenomeno, che già suppone necessariamente un primo motore; l'altro è quello dei corpi, che sono mossi, e delle intelligenze umane, alle quali una picciola sfera di movimento è assegnata. Che cosa è l'anima, che cosa è il corpo? Sono esseri di cui veggio o sento l'esistenza, ma che potrebbero non esistere. Questa idea della possibilità della non-esistenza attaccata al mondo e a tutte le sue parti, è quello che si chiama *contingenza*. L'idea della contingenza è dallo spirito umano necessariamente attaccata a quella dell'universo. Una prova di questo si è, che l'autor del *Sistema della natura* concedette che *ab eterno* dee esistere un ente necessario. Concediamogli per un momento l'asserzione. Io chiederò soltanto, se non sia possibile il farsi l'idea di un essere contingente. Nessuno lo nega. L'identità sola è necessaria, il resto è contingente. Supponiamo adunque che un essere contingente esista; egli è chiaro che quest'essere dee avere una causa, essendo che l'idea di *contingenza,* come quella di *moto,* racchiude l'idea di *effettività,* e perciò importa quella di *causa*. L'essere *contingente* è dunque necessariamente un *effetto; effetto, contingenza* sono insieme necessariamente col-

legati. Esso dee dunque avere una causa. Lo spirito umano non può punto confondere il *contingente* col *necessario;* questo è solo quello che esclude l'idea di causa, che è inchiusa dal primo; e se non fosse questo divario, non ve ne sarebbe più alcuno tra quelle due sì incompatibili ed opposte nozioni.

Ciò posto, per provare l'esistenza di Dio non si ha a far altro, che mostrare la *contingenza* del mondo. Ma non è questo un *fatto* evidente, che l'idea di *contingenza* è attaccata dallo spirito umano a quella dell'universo? Per iscioglière questa obiezione tutti i naturalisti più conseguenti sono ricorsi o all'idealismo, supponendo come gli antichi Eleatici, che la contingenza del mondo sia una pura apparenza, o all'unità di sostanza, pretendendo, che solo le *forme,* le *modificazioni* nel mondo son contingenti, e che la sostanza è necessaria ed una. Tale mi sembra il panteismo di Spinoza, come pure quello di Bruno, di Schelling e di Fichte; e l'autor del *Sistema* è a mia cognizione il primo, che abbia asserito la necessità della natura, senza ricorrere all'idealismo e all'unità di sostanza. Il che è certo il colmo dell'assurdità. I panteisti almeno, coi loro stessi sistemi, provano la cognizione evidente che l'uomo ha della contingenza del fenomenale universo, come della contingenza di tutto quello che ammette limiti e pluralità. Il bisogno dell'unità, della necessità e dell'infinito si fa in essi sentire. Gli stravaganti loro sistemi possono darci un qualche utile per questa parte, confermando queste verità.

Non occorre più a' nostri tempi confutare queste chimere. Esse poteano illudere de' grandi spiriti, quando vigeva tra i filosofi l'erronea opinione che la percezione e l'idea sieno una cosa diversa. Questa è forse l'origine di tutti i panteismi, non la mania di sciogliere il problema dell'esistenza, come opina il signor Degerando; poichè un tal problema, per esser risolto, dee condurre al teismo ogni filosofo, che possegga quelle nozioni psicologiche, che il difetto di esperienza impedì di conoscere nei secoli anteriori. Un tal problema si tenterebbe invano di sbandirlo dalla filosofia; poichè questa quistione: perchè esiste qualche cosa? è tale, che lo spirito umano, giunto a un certo grado di spiegamento, se la fa, contemplando il creato, bene spesso senza accorgersi. Ella spetta alla costituzione dello spirito umano, ed è visibile il disegno dell'autore della na-

tura, che volle — così facendo l'uomo — condurlo sino alla propria esistenza. Il passo di S. Paolo sulla transizione dello spirito dal visibile all'invisibile è chiaro. Tutti i popoli del mondo, persino i selvaggi, sono condotti a Dio in questa guisa. La tradizione primitiva non basterebbe a mantenere la fede, s'ella non fosse in armonia colla natura. Senza che, il problema suddetto non è un problema astratto, che superi la capacità dello spirito umano, poichè esso è un risultato del *fatto* della contingenza delle cose. Egli è tanto naturale che l'uomo chiegga: qual è la causa del mondo; ovvero: perchè esiste il mondo? come egli è naturale che chiegga veggendo un corpo a muoversi: qual è la causa di questo moto? I fanciulli fanno a ogni tratto di simili quistioni, e non sono contenti, finchè non giungano a un primo motore, cioè a qualche cosa che *muove,* ma che non è *mosso.* Così la curiosità, istillata nei loro petti dalla natura loro, fa fare questa naturalissima ricerca. Allo stesso principio si riducono le inchieste, ch'essi fanno, del *perchè* del *perchè,* sino all'infinito; per contentare il loro spirito non v'ha altro che il ricorrere al *necessario,* recando loro l'esempio di una verità, che sia tale: allora il loro spirito si acqueta, con quella stessa facilità, con cui prima inquietamente indagava. Vorrem noi dire che questo istinto, questa esigenza dello spirito umano sia illusoria, incapace di essere soddisfatta, trascendente l'esperienza umana, e da escludersi dalla scienza? Non si dee dire piuttosto ch'essa è il principio di tutto il sapere umano, e che da essa è condotto l'uomo al *fatto* della prima causa? Non bisogna, per evitare un eccesso, cadere in un altro, per metter argine alle capricciose e vane ricerche astratte, condannare quelle che spettano alla natura dello spirito umano, per contenere questo nei limiti, ridurne tutte le scienze in pari limiti, come il signor Allamand accusò Locke di aver fatto.

Se i panteisti avessero preso a guida il puro lume del buon senso e della natura, non sarebbero caduti nell'errore, che li denomina, come non vi cade l'uomo semplice, ignaro di ogni raffinamento, e alla capacità del quale è accomodata, senza uopo di alcuna astrazione, la cognizione di Dio. Ma, tostochè si vuol filosofare e penetrare nel fondo delle cose, bisogna, per non cadere in errore, avere per guida una profonda cognizione dello spirito umano. L'aver conosciuta, e fatta conoscere la necessità di queste premesse, come pure l'avere

additato nell' esperienza il metodo di conseguirla, è senza dubbio il più gran titolo della gloria di Locke; e questo solo, nonostante i gravi errori in cui cadde, basta per farlo partecipare alla gloria, che Bacone e Cartesio e altri pochi si sono procacciata per la ristaurazione o direi meglio la creazione della sana filosofia. I panteisti, mancando di questa fiaccola, dovettero errare nei labirinti di un' oscura filosofia, senza mai applicarsi a conoscere precisamente il *fatto,* e a distinguerlo dalle supposizioni, essi arrecarono nella metafisica una dose di vocaboli, versatili ad ogni uso, perchè privi di idee determinate, e dei gravi errori in psicologia. L'errore intorno alla natura delle idee dovette necessariamente gettarli dal bel principio nell'idealismo; essi cercavano di spiegar l' esistenza del mondo; per ricorrere a Dio bisognava accertarsi della contigenza di quello; essi videro questa contingenza, ma pensarono di poterla più facilmente spiegare, idealizzando il contingente del mondo (il che era assai lieve, posto che lo spirito umano conosca solo del mondo le apparenze, vale a dire non ne abbia notizie, che per mezzo di *ombre,* di *figure,* di *immagini,* quali erano le *idee* nel senso di costoro) e attaccando tutte queste ideali contingenze a un'astratta esistenza (la sostanza unica dello Spinoza, il me subbiettivo di Fichte, l'assoluto dello Schelling, il gran-tutto degli Eleatici), necessaria, la sostanza unica, che esiste realmente. Per confutare questi sistemi, senza ricorrere nè meno ai loro fondamenti e alla fallacia della loro genesi, basta il por mente alla contraddizione di questa realtà, concentrata nella unica sostanza, colle apparenze che ne sono escluse, le quali, quantunque si facciano ideali, sono pur qualche cosa che non è *niente;* e all'impossibilità di spiegare il modo con cui la realtà genera le apparenze, il me il non-me, l'assoluto il relativo, come osservano Buhle e l'Ancillon, cose di cui si ha il diritto di chiamare la spiegazione ai panteisti, poichè ne dipende tutto il valore e la probabilità dei loro sistemi. Ecco adunque a quali eccessi conduce in metafisica il difetto di una buona psicologia, quando si vuole filosofare. E soprattutto l'errore della natura delle idee riuscì fatale, poichè un tal errore dee necessariamente condurre gli spiriti penetranti, secondo la direzione che prendono nel tirarne le conseguenze al panteismo, all'idealismo, all'empirismo e allo scetticismo.

Ma che cosa è l'idea, se non un oggetto in quanto da noi percepito? Io deggio adunque asserire dalla realtà dell'oggetto quello che si contiene nella sua idealità e nel mondo, in cui si contiene. Così le qualità secondarie della materia saranno intese come *corrispondenti,* non *simili* negli oggetti; come *simili* le qualità primarie. Perchè? Perchè il fatto analizzato mi dà tutto questo. Distinguere pertanto l'apparenza del mondo dalla sua sostanza, per poter fare di questa un essere necessario, come vogliono i *panteisti*, è un negare il *fatto evidente,* e torre l'unica base, che esista, del sapere umano.

La *contingenza* delle cose si prova adunque col *fatto* medesimo, con cui se ne prova l'esistenza. Quando voi asserite dietro all'idea e al sentimento, che ne avete, l'esistenza del mondo, voi non parlate già di un'esistenza vaga ed astratta e perciò reale e determinata; quest'esistenza dee essere pertanto o necessaria o contingente, e se non vi fidate alla vostra percezione per asserire qual sia, voi non potete nè meno fidarvici per asserire che qualcosa esista. Il panteismo si confuta per tanto al modo stesso, che l'idealismo e lo scetticismo. Nè il panteismo può propriamente meritare il nome di ateismo, ove non si tolga, come pare aver fatto Spinoza, l'attributo dell'intelligenza all'unica sostanza, che si ammette.

In tal modo dal fenomeno del moto e di tutti gli esseri mondiali noi riconosciamo l'esistenza di un primo motore e di un creatore. Ecco l'argomento, che si suole chiamar *metafisico.* Nell'esporlo io seguii una via alquanto più piana ed analitica di quella del Clarke, benchè la sostanza della prova sia la stessa. Ho tentato però di farlo in guisa da rendere indipendente questa prova dalle idee dello spazio e del tempo, a cui Newton e Clarke l'hanno legata; sì perchè mi pare che possa esserne indipendente, come pure perchè l'opinione di questi due sommi sullo spazio e sul tempo è molto controversa, e quantunque io non sappia trovar nulla di meglio, convien pur confessare ch'ella è soggetta a fortissime difficoltà.

Dissi *creatore:* poichè infatti il dogma della creazione, quantunque mistero, risulta dall'argomento suddetto dell'esistenza di Dio. Provando che il moto dee aver un primo motore, e la materia una causa, è provato implicitamente, che il moto e la materia suppongono un creatore. L'idea della *creazione* non è sì aliena dal nostro intendimento, come si

crede, poichè ella è racchiusa in quella di *causalità*. Causa efficiente, nell'idee che vi attacchiamo, altro non è che *facoltà creatrice*. L'anima umana *crea* quella serie di moti, di cui è il principio. Il fatto di una tal *creazione* è evidente, quantunque inesplicabile, e noi portiamo nel nostro libero arbitrio la più chiara testimonianza della sua possibilità.

Il moto però, come semplice moto, importa soltanto l'idea di *creazione del moto;* poichè l'*effettualità,* attaccata al moto, non è, come si suol dire, di sostanza, ma soltanto di modificazione. La idea *di creazione di sostanza* è più aliena dal nostro intelletto. La ragione di questo non è però, che per sè stessa la creazione della sostanza sia più comprensibile della creazione del moto, ma perchè noi abbiamo la facoltà di creare il moto, e ne portiamo l'intima coscienza, laddove sentiamo, per lo contrario, l'assoluta impossibilità di crear la sostanza. Laonde si è fatto l'assioma *ex nihilo nihil fit,* il quale è vero riguardo alle creature, e se si intende della creazion di sostanza. Ma per sè stessa questa creazione non è più incomprensibile di quella del moto, e se noi non fossimo abituati da questa alla sperienza, e non ne avessimo la facoltà in noi, non ci parrebbe più incomprensibile dell'altra. Un'intelligenza che, per ipotesi, fosse meramente passiva non saprebbe comprendere la creazione del movimento. Eppure la *creazione,* non essendo altro che l'azione della causa per produrre l'effetto, è inseparabile da ogni *effetto,* e si estende quanto la sua *effettività;* ella si riferisce perciò alla modificazione, se si considera il moto come puro moto; ella si riferisce alle sostanze tutte del mondo, se si considerano queste come contingenti.

Provata l'esistenza dell'essere necessario, che quest'essere sia Dio, chiaramente si prova dall'idea dell'ente necessario, che è contraddittorio coll'*imperfezione,* poichè l'*imperfetto* è contingente. Dio adunque dee esser *perfetto.* Analizzando l'idea dell'ente necessario e dell'ente perfetto si arriva ai principali attributi di Dio, come il Clarke ha fatto.

L'attributo però della intelligenza, della sapienza e della potenza divina, infinitamente superiore alla nostra (e io direi pure l'idea degli attributi morali di Dio, i quali assai compaiono nell'ordine della natura e in quello della provvidenza), si deduce, come dicesi, *a posteriori,* coll'argomento, che si suole dir *fisico,* fondato sulle cause finali.

Qual è il fondamento di questo raziocinio? Con qual diritto si arguisce dall' idea di un disegno a quella di un' intelligenza disegnatrice? — Rispondo che questa conclusione si riduce in ultima analisi al principio di causalità. L'uomo, quando ammette, secondo la legge del suo spirito, una *causa* di ciò che scerne essere *effetto,* ammette una causa all' effetto proporzionata, vale a dire capace di produr l'effetto, di cui si tratta. Così noi avvisiamo, che il primo motore dee avere la facoltà di muovere; e che non potrebbe comunicare il moto, se non possedesse la facoltà di farlo. Ora l' idea di *disegno* è l' idea di un *effetto dell' intelligenza.* La causa adeguata del disegno dee dunque essere l' intelligenza.

Si noti che propriamente l' esistenza di Dio non si può dedurre dal fenomeno del moto, se per Dio si intende, come è forza farlo, l'essere perfetto, poichè un tal fenomeno altro non importa che l'esistenza di un' intelligenza autrice del moto armonico nell' universo. Ora siccome lo spirito, anche finito, ha la facoltà di principiare il moto, non si può arguire dal solo moto del mondo l' esistenza dell' essere perfetto. Ma questa esistenza si deduce poi dal fenomeno della contingenza delle sostanze. L' argomento, dedotto dal moto, serve frattanto ad avvalorare quest' ultimo, e a prepararvi la strada, dimostrandoci la esistenza di un primo motore qualunque siasi, prima di arrivare a conoscere che questo primo motore è il creatore medesimo, e perciò l' essere necessario e perfetto.

CXLII. — *L'immaginazione ingrandisce sempre lo spazio.*

L' immaginazione ingrandisce sempre lo spazio, e lo spinge al di là della sfera de' sensi. Quando si contempla una bella veduta, un ameno paesaggio, per la prima volta, l' immaginazione adatta la parte visibile di esso al rimanente, che non affetta i sensi, e congiunge la scena presente a quelle, che antecedentemente l' affettarono. Quindi è che la prima volta che si vede un luogo, gli si dà nella nostra fantasia un colore diverso da quello in cui si apprende poi a vederlo coll'abitarlo; perchè la prima volta si è collegata l' immagine di quello alle situazioni antecedentemente vedute, e la fantasia ha sopperito per la sua parte alla sua posizione; la quale, venendo poi a conoscere come è realmente, la diversità di questa relazione muta la

diversità in cui il luogo si concepisce. Si faccia l'osservazione; quando si prende una via, dianzi non ancor fatta, per giungere a un luogo in cui non si è posto ancora il piede, la via e il luogo, in cui si arriva, prendono un colore diverso da quello che hanno in seguito, quando s'accoppia l'immagine dell'uno alla situazione dell'altro; laddove nel primo caso una strada nuova e di un luogo ignorato prende quella direzione, che la fantasia le fornisce, e si collega a quella immagine fantastica, che la fantasia sempre compone di un luogo, in cui ancor non si è stato. Così pure colui, che non esce dal picciolo recinto della sua abitazione, si assuefà a vederlo ordinariamente in uno stesso modo; ma se, per avventura, un qualche giorno egli si avvia per discostarsene, al ritorno la sua fantasia arricchita di scene novelle dà un nuovo colore all'antica abitazione, spargendo per così dire su di essa una tinta delle nuove situazioni, che si sono osservate.

Un uomo, che riede da un lungo viaggio, all'entrare che fa nella città patria, la vede certo in modo diverso da quello in cui la vedea prima di allontanarsene. Che io vada a visitare un amico, passando per dei boschetti deliziosi, io arrivo nella di lui camera, e lo veggo in un aspetto certo molto diverso da quello in cui i giornalieri abitanti. Un luogo, visitato nell'infanzia, se si viene a rivisitare nell'età matura, si trova avere una situazione al tutto diversa da quella, in cui si era veduto prima; la ragione di questo si è, che l'infante ha una sfera più ristretta di oggetti, e non è ancora capace di formarsi una giusta idea della pianta di un paese, perciò la situazione che egli si immagina, e dà alle cose, è sempre confusa e il più delle volte fantastica. Oltrecchè gli oggetti si ingrandiscono al suo sguardo.

La febbre fa vedere le cose, la luce stessa, in un modo diverso dall'ordinario.

CXLIII. — *Sul fatto psicologico dell'ira contro gli oggetti inanimati.*

Quando un uomo è improvvisamente percosso da un sasso, che gli rotoli sopra, o da qualche cosa, che inciampi nel suo cammino, e lo faccia cadere, ovvero che un oggetto materiale non obbedisca alla sua mano, egli si impazienta, e nel primo

moto sfoga la sua bile contro l'inanimato oggetto medesimo. I fanciulli e gli adulti collerici giungono proprio a far ridere colle rabbiose vendette, che pigliano, talvolta, percotendo un sasso o un pezzo di legno. Qual è l'origine di questo fenomeno? Perchè mai la bile ultoria si eccita, quando ella può essere soltanto eccitata dalla collisione, che trovisi in un nostro pari? Ruminare l'offesa fattaci da un nostro simile è il vero mezzo per crescere il nostro inasprimento; al contrario basta un istante di riflessione, per estinguere quegli stolti nostri trasporti, e le persone riflessive non ci sogliono cader mai. Si dee adunque, per ispiegar questo fatto, trovare, nel nostro spirito, in quel mentre, qualche idea atta non solo a suscitare la nostra irritazione, ma a produrre il genere di sfogo, che prendiamo. Quest'idea è quella di una *forza* a noi contraria. Quando un oggetto inanimato ci offende, o si mostra renitente a ciò che vogliamo farne noi, sentiamo il *contrasto* di una *forza esteriore* alla nostra volontà. Qual prova più evidente dell'esistenza di forze esteriori, e perciò di quelle dei corpi? In tal caso noi sentiamo a evidenza, che gli oggetti esterni non sono produzioni dell'animo nostro, ma bensì degli esseri indipendenti da esso e spesso in lotta con lui. E siccome la forza, che noi facciamo, è occasionata dalla nostra volontà, noi prendiamo la forza a noi contraria come il prodotto di una volontà a noi contraria, e così la nostra irritazione, se il giudizio non si rettifica, diventa morale. Nelle grandi occasioni, la resistenza della natura agli sforzi dell'uomo fa persino bestemmiare la provvidenza; chiaro segno che l'uomo è condotto ad attribuire le forze della natura a una volontà intelligente, come dipendono dalle proprie quelle del suo corpo.

CXLIV. — *Arte e scienza della logica.*

Dugald-Stewart osserva, che le conseguenze, che egli deduce della sola ragionevole teoria dell'origine delle idee, « sont la seule base solide d'une logique raisonnable, et surtout de cette branche de la logique à laquelle se rapporte la théorie de l'évidence: dans l'ordre des recherches, cependant, » egli

prosegue, « elles présupposent nécessairement une analyse exacte des facultés de l'esprit humain. »[1]

Da queste savie osservazioni appar chiaro, che l'arte logica, quantunque nell'ordine dell' insegnamento debba essere la propedeutica della scienza, ella, per esser buona e compiuta, dee essere il corollario di questa, e soprattutto della psicologia. Talmentechè, di mano in mano che la scienza andrà dilatandosi, e si scopriranno nuove relazioni tra le varie discipline, e si andrà più a fondo nello studio sperimentale dello spirito umano, l'arte logica dovrà crescere in perfezione.

Ho letto, non mi sovvengo più bene in qual luogo (forse nella *Philosophie de l'esprit humain* dello Stewart), che la logica dovrebbe essere l' ultima delle scienze da insegnarsi a' giovani, e farebbe d' uopo farla precedere dalla fisica, chimica, ec. Se per logica s'intende una scienza, ella certo non dee precedere le altre, ma quella che si chiama scienza logica, è, a parer mio, una parte della psicologia. La logica, propriamente detta, altro non è che un'arte, cioè una serie di regole pratiche, dedotte dalle altre scienze, e perciò un compendio di essa dee premettersi a ogni altro insegnamento scientifico.

Riguardo alla proposta di far precedere la chimica, la fisica, ec., alla filosofia, ella è buona e vantaggiosamente praticabile, se si parla di alcune nozioni staccate, concernenti quelle discipline, di alcune facili e belle sperienze, atte a destare negli animi dei giovanetti l'amor del vero e l'ardore delle ricerche scientifiche.

CXLV. — *Oggetto delle scienze filosofiche e fisiche.*

Le scienze filosofiche sono quelle, che si aggirano sugli oggetti, che derivano dal fonte della *riflessione*. Infatti le operazioni dell'anima, le idee metafisiche, i diritti, i doveri, le passioni, ec., degli uomini sono soggetti, di cui la cognizione si acquista mediante la riflessione.

Le scienze fisiche vertono sugli oggetti conoscibili per mezzo dell'*osservazione*.

Questa divisione mi pare la migliore; ella è la più conforme alla natura delle cose, e divide la scienza in due grandi

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 291.

parti d'indole al tutto diverse, sì pegli oggetti che trattano, sì pel modo, pel metodo con cui procedono; ella corrisponde alla divisione dei due modi, con cui l'anima acquista le idee, e separa la filosofia dalle altre scienze, giusta il gran principio di Cartesio e di Locke.

Il signor Dugald-Stewart, benchè rigetti come piena d'inconvenienti ogni divisione de' varî rami delle scienze, ammette però, provvisoriamente al suo scopo, quella della scienza dello spirito e scienza della materia;[1] non si riduce ella questa divisione alla nostra?

Le matematiche formano poi una classe distinta di scienze, sì per la loro natura, come per quella degli oggetti, sui quali si aggirano. Le idee dello spazio e del tempo puri sono un *medium* tra quelle di osservazione e quelle di riflessione; esse paiono parteciparé di entrambe, senza che le idee dello spazio e del tempo paiano tenere un mezzo luogo tra quelle dello spirito e quelle della materia, e differiscono onninamente dalle une e dalle altre. Sono un genere particolare d'idee, che vuol avere una scienza particolare.

CXLVI. — *Lessing come ammiratore dello Spinoza.*

Lessing, se è vero ciò che di lui si riferisce, dicea che il sistema di Spinoza è il più atto di tutti a soddisfare l'umana ragione.

Nulla di più falso; poichè esso si oppone diametralmente a due *fatti* innegabili: la libertà dell'uomo e la contingenza del mondo (la quale importa la libertà di Dio; poichè, posto l'ottimismo leibniziano, il quale non può essere fondato, che nel principio della ragion sufficiente, inteso nel senso del Leibnizio, ne segue che la creazione in Dio non fu libera, e che ella è eterna. Poichè se Dio, nella scelta che fece tra' varî mondi, per crearne uno, non fu libero, a motivo del principio della ragion sufficiente, non è egli chiaro che si dee dire ugualmente, ch'egli non fu libero nello scegliere tra il creare e il non-creare?). Quando un sistema, che si opponga a due fatti evidentissimi, sia il più ragionevole, questo elogio non si può negare allo Spinoza. Ond'è vero ciò che dice Reid, « que

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pagg. 27 e segg.

de tous les systèmes de nécessité, celui de Spinoza est le plus claire et le plus tenable. »[1]

CXLVII. — *Sull'influsso delle parole.*

« The influence of names is in exact proportion to the want of knowledge. »[2] Verità da rimembrarsi dai filosofi, e che spiega certe ere della filosofia. Colui che, al presente, all'udir pronunziare l'esistenza dell'*idee* innate, desse in sulla voce al profferitore di un vocabolo così vieto, o, trovando quel vocabolo in un libro, lo gettasse lungi da sè, mostrerebbe di non essere troppo dotto in filosofia.

CXLVIII. — *Sui rapporti della morale colla politica.*

Il dottor Paley dopo aver mostrate le molteplici relazioni, che legano la morale alla politica, dice che: « consequently, political philosophy is, properly speaking, a continuation of moral philosophy; or rather indeed, a part of it, supposing moral philosophy to have for its aim the information of the human conscience in every deliberation, that is likely to come before it. »[3]

La ragione di questa unione si è che i due oggetti della morale e della politica, il *dovere* e il *diritto,* sono correlativi.

Da ciò si può dedurre un'osservazione importante, per la scienza, e confermata dalla storia di essa; cioè che il cattivo moralista non può essere un buon politico, nè il cattivo politico può essere un buon moralista. Colui che distrugge un correlativo, e lo altera, dee distruggere, o alterar l'altro. Colui che annichila il dovere, o lo rende arbitrario, annichila pure il diritto, o lo fa versatile. Perchè mai Hobbes, Spinoza, Machiavelli[4] furono de' pessimi politici? Cercane il segreto nella

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 170, note.

[2] Paley, *Elem. of moral and political philosophy.* Londra, 1875, t. II, pag. XVI.

[3] Paley, Op. cit., t. II, pag. XIV.

[4] (Alcuni scrittori tacciano di superficiali coloro, i quali non aderiscono all'opinione di coloro, che fanno dell'autore del *Principe* un amante della giustizia e della libertà, e un satirico svelatore delle trame dei tiranni. Io crederei però, che la nota di superficialità dovesse darsi a costoro. Le autorità, che sono dalla loro parte, non ponno stare vicino a quelle

loro morale. Perchè mai la morale dell'*Emilio,* con tutte le sue pompose apparenze, è nella sostanza così corrotta, talmentechè il Gerdil chiama un tal libro un *renversement de l'ordre moral?* Perchè, come dice lo stesso scrittore del *Contratto sociale,* è un *renversement de l'ordre civil.*

Quantunque non così sensibile, non è però meno reale l'unione della morale e della politica alla psicologia e alla metafisica, (Vedi un detto di Fichte nell'*Allemagne* di Madama Staël, passo allegato pure dal Larsche, il quale palesa essere tale l'unanime opinione dei moderni filosofi tedeschi.) Tal che si vede quanto sia stretta l'unione delle diverse parti della filosofia, e come alcuna di esse venga da taluni separata dalle altre, escludendole dalla filosofia propriamente detta; come fanno i Tedeschi, i quali ne escludono la psicologia sperimentale e la politica.

CXLIX. — *Assurdità delle idee dei sensisti.*

Se non fossero le testimonianze chiare, che si hanno sotto degli occhi, io non crederei giammai che uno spirito fornito di qualche sagacità e di qualche penetrazione, per quanto traviato egli sia nel suo metodo e nello scopo delle sue ricerche e amante di paradossi, possa giungere all'assurdità dell'opinione, secondo la quale tutte le idee dell'uomo, e persino quelle di riflessione vengono da' sensi, per modo che i loro elementi si risolvono in fine in fine in qualche dato della sensazione. Una tale asserzione non solo è oscura, ma più si analizza, meno presenta senso alcuno. Il materialismo, quantunque stravagante e inintelligibile, è meno assurdo di questa opinione; dire che il pensiero è una modificazione della materia è certamente un'asserzione falsa, e che non presenta alcuna idea; ma pretendere che la coscienza, che abbiamo delle operazioni della nostr'anima, sia un puro prodotto della sensazione, è il colmo dell'assurdità. Quindi è, che quantunque non si possa negare che tale sia stata l'opinione di alcuni scrittori, noti per gli eccessi del loro spirito, io peno a credere lo stesso di al-

---

che sono dall'altra. L'Astengo criticò su questo l'opinione dell'Alfieri e il signor Gherardini, in una nota allo Schlegel, dice che Machiavelli non era pane proporzionato alle mandibole di quel critico.)

cuni altri, come Gassendi, Fontenelle, Laharpe, Dalembert, ec., in dispetto delle loro espressioni; e amerei meglio stiracchiarle, che dare loro un così strano e ridicolo significato.

CL. — *Speranza e felicità.*

La speranza è uno dei necessarî elementi dell'umana felicità sulla terra. Vedi la bella operetta del Rosmini sulla felicità.[1]

CLI. — *Il conte de Maistre si propose di associare filosofia e teologia.*

Il conte Maistre volle, a' nostri tempi, confondere ed associare novamente insieme la filosofia e la teologia rivelata. Questa è l'idea, che primeggia nelle sue opere. Queste, come quelle di Montesquieu, autore per lo stile tanto a lui caro, paiono ai leggeri lettori poco profonde e concatenate; ma chi le legge attentamente vi conosce un solo tutto maestrevolmente disposto. Dietro al suo favorito principio di unire insieme la filosofia e la teologia, egli volle far uscire la prima dalla seconda, onde trattenendosi de' *diritti* volle farli nascere dal *fatto*, e certamente errò spesso, facendolo, volendo legittimare troppe cose con così fatto principio. Nulladimeno convien confessare, che nelle opere del conte Maistre vi sono de' pensieri profondi, delle vedute originali, delle cose eccellenti, e il solo suo ardente amore per il cristianesimo e l'unità cattolica dee renderlo accetto a tutti, che nutrano gli stessi sentimenti.

La manía di voler confondere la teologia colla filosofia ebbe luogo nel medioevo; però la via con cui allora quest'opera fu tentata è opposta a quella del conte Maistre. Gli scolastici accomodavano il cristianesimo alla dottrina di Aristotele, e lo deducevano da questa, come l'aveano ricevuta dagli Arabi; il conte Maistre, per lo contrario, vuol far nascere la filosofia dalla religione. Certo le armonie della rivelazione colla natura sono un campo bellissimo, e poco ancor trattato; tuttavia bisogna confessare ch'egli è facile in questo soggetto cader nel fantastico, nel raffinato e nel mistico, e far de' sistemi, come gl'il-

[1] Paley. Op. cit., t. II, pagg. 22 e segg.; Rosmini, *Saggio sulla felicità*, Rovereto, 1822.

luminati e i teosofi, non meno contrarî alla sana ragione, che disonoranti per la religione e pe' suoi dogmi. Alcuni moderni scrittori, tra' quali il conte Maistre, non si ponno iscusare di essere caduti talvolta in questo difetto.

CLII. — *Differenza tra il dovere e l' interesse.*

Il dottor Paley avvisò la differenza essenziale, che passa tra *dovere* e *interesse,*[1] differenza espressa da tutte le lingue, e che l' uomo il più rozzo sente, come il più dotto. Pareva che da questa osservazione quel dotto e stimabile scrittore dovess'essere condotto a sospettare l'esistenza di una legge morale, stampata nel cuore umano, e muove meraviglia, come invece tenti di così spiegare la cosa.

« Now in what you will ask, does the difference consist? In as much as according to our account of the matter both in the one case and the other, in acts of duty as well as acts of prudence, we consider solely what we shall gain, or loge by te act.

» The difference, and the only difference, is this that, in the one case, we consider what we shall gain or loge in the present world; in the other case we consider also what we shall gain, or lose in the world to come. »

La quistione non potea esser meglio posta, e con più talento determinata, per esser facilmente chiarita. Ma come mai ha creduto il dottor Paley di soddisfarvi con questa soluzione? Non è egli chiaro, che ella non dice nulla? Si tratta di spiegare il divario, che passa tra *dovere* e *interesse privato,* e il Paley ci dice che eziandio il dovere è interesse, ma interesse di un altro mondo. Non contraddice un tale asserto alla posizione di quella differenza? Non è egli chiaro che l'*interesse* non entra per nulla nel sentimento del *dovere?* Non si tratta di ricercare se l' uomo possa e debba essere in parte condotto all'esecuzione del dovere anche dall' interesse di un'altra vita; ma se il sentimento del *dovere,* che l'uomo sente in sè stesso, è indipendente da ogni esterna considerazione, e non importi alcun interesse nè temporale, nè eterno.

---

[1] Paley, Op. cit., t. II, pag. 40.

Prosiegue il Paley: « There who would establish a system of morality indipendent of a future state, must look out for some different idea of moral obligation, unless they can show that virtue conducts the possessor to certain happiness in this life, or to a much greater share of it than he could attain by a different behaviour. » Certamente un sistema di moralità non può stabilirsi, senza ricorrere a Dio e a un'esistenza futura; ma questi due dogmi scaturiscono appunto dall' idea del dovere morale. Questo non è compiuto senza di essi; ma non è dipendente da essi. Ancorchè si supponesse che Dio e l' immortalità sono chimere, l'esistenza in noi di una *legge morale* onninamente diversa da quella dell' interesse sarebbe un *fatto* innegabile. Noi adunque, sostenendo l'esistenza di questa legge, non vogliamo stabilire una morale indipendente dallo stato futuro, in tal senso, che ella possa essere compiuta e accomodata alla pratica senza di questo stato, ma soltanto stabilire una *legge morale* come un *fatto,* la cui verità è indipendente da ogni ulteriore ricerca.

CLIII. — *La felicità sociale che si ha e in che consista.*

La felicità sociale, che dee essere lo scopo della politica, consiste nel migliore e più sicuro mantenimento dei diritti di ciascheduno, e della loro reciproca estensione più grande, che sia possibile.

Il fine dunque della politica è il mantenimento e l'accrescimento dei diritti; e ciò si chiama felicità o prosperità sociale.

L'aumento dei diritti, che si prefisse dalla politica, non è quello che importa ingiustizia, vale a dire l'aumento del diritto degli uni e la diminuzione di quello degli altri; ma l'aumento, che è compatibile colla generalità di essi.

La larghezza, la felicità pubblica consiste nell'esercizio più grande, che ottener si possa dei proprì diritti, senza ledere quelli degli altri. La ricchezza, estendendo il dominio, allarga l'esercizio de' diritti, cioè della libertà dell' uomo; ella perciò, e il suo accrescimento, è uno dei canoni della scienza della società, e forma il fondo dell'economia politica.

Però l'accrescimento dei diritti degli uni non dee farsi a pregiudizio di quelli degli altri; altrimenti la felicità non sa-

rebbe *pubblica*. Nè l'esercizio dei diritti si dee fare consistere nel sorpassare la linea della morale, ec. Onde si vede, come la politica del condurre gli uomini alla felicità, per mezzo del più alto esercizio dei loro diritti, dee aver sempre innanzi all'occhio la morale, che è la immutabile regola di questi.

Qual è lo stato più felice? — Quello in cui la morale regna maggiormente, in primo capo; in secondo capo quello i di cui cittadini hanno il maggior campo di lecito esercizio ai loro diritti. Queste due cose unite insieme formano il capo d'opera di un governo; ma se si dee eleggere, si dee senza dubbio preferire la prima, tanto più che, senza di essa, la seconda è apparente solo e fallace.

CLIV. — *Se il pensiero sia sempre accompagnato dalla parola.*

Una prova, che è falsa l'opinione di Rousseau, Bonald, Maistre, Ballanche, ec., che il *pensiero* sia sempre accompagnato dalle *parole,* oltre al fatto dei fanciulli, allegato dal signor Degerando, che evidentemente il dimostra, mi sembra potersi ricavare da un altro *fatto,* di cui ogni uomo, attentamente riflettendo, può essere convinto, fatto, se ben mi sovvengo, già osservato da Locke, cioè che, nel decorso del pensiero, lo spirito umano concepisce talvolta in un attimo dei lunghissimi raziocinî, i quali, espressi in parole, occuperebbero molto tempo ad essere distesi, e che molte volte, per difetto di esercizio della parola, come osserva il signor Stewart, sarebbero da lui difficilmente *parlati.*[1] In questo caso egli è chiaro, che l'uomo *pensa* senza *parole;* poichè quantunque, attesa l'associazione delle parole colle idee, possano molti degli oggetti a cui pensa, affacciarsi al suo spirito, uniti alla loro espressione, nulladimeno ciò non si può dire delle *idee* delle *relazioni,* e di lunghissimi raziocinî; tanto più che molte volte un pensatore ha delle idee, a cui non trova subito alcuna espressione, o almeno un'espressione appropriata. Egli allora ne va in cerca; e rintracciando la parola per vestire l'idea, egli è segno, che ha l'idea senza della parola.

---

[1] Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain,* trad. par Prévost. Genève, 1808, t II, pag. 182.

Rousseau narrò di sè stesso nelle sue *Confessioni,* ch'egli concepiva la verità come una folgore, e con una di quelle *illuminazioni subitanee,* di cui parla Bossuet: in tal caso è impossibile il ridurre a parole un aggregato d'idee simultaneamente comprese.

Se fosse vero, che l'uomo pensa soltanto colla parola, ne seguirebbe, che più si abbonda in parole e in facilità di elocuzione, più si sa meglio una lingua, o si conosce la proprietà dei vocaboli, più si dovrebbe aver copia e facilità di pensiero. Laddove è per lo più tutto il contrario: e non di rado il creatore di idee, il profondo speculatore sa meno la lingua, e ha meno la facilità dell'espressione, che gli uomini più mediocri e comuni.

Senza che, nel suddetto sistema, non so più come si possano spiegare le creazioni dell'ingegno scientifico e letterario. Il filosofo, che scopre delle relazioni tra gli oggetti non più conosciute, e per significare le quali è costretto ad inventare dei nuovi vocaboli, le *pensa* senza *parlarle;* che, se tali idee in lui nascessero legate a un antico vocabolo, essendo chiaro che questo vocabolo non sarebbe proprio a significarle, bisognerebbe sempre dire che, in tal caso, lo spirito distingue l'idea, attaccata al vocabolo dell'uso antico, dall'idea nuova, per mezzo di un pensiero indipendente da ogni parola. Altrimenti si riduce la facoltà di pensare a un puro meccanismo, e si rende impossibile l'acquisto di ogni nuova idea.

Invece di far dipendere il pensiero dal linguaggio, l'ordine naturale è che il linguaggio dipenda dal pensiero. Se noi potessimo soltanto *pensare* quanto apprendemmo a parlare, il tesoro delle nostre idee non potrebbe mai estendersi oltre al vocabolario della lingua, che abbiamo appresa. Per conseguenza ogni idea nuova sarebbe impossibile, e il linguaggio sarebbe sempre nel medesimo stato, senza poter dare un passo verso la perfezione. Tutto ciò contraddice apertamente alla sperienza. Quello che produce il perfezionamento del linguaggio è il perfezionamento delle idee; le idee sono adunque indipendenti dal linguaggio.

L'immaginazione del poeta, quando non lavora su degli oggetti sensibili, crea degli aggregati di idee, nullamente determinati dalle parole. Quando Milton ebbe la prima ispirazione del carattere di Satana, certo non lo pensò unito a quelle

espressioni, con cui lo spiega nel suo poema, ma bensì egli procedette a praticamente *parlarlo,* dopo di averlo puramente *pensato.* Ora io vorrei, che mi si dicesse qual è la parola che accompagnò nel capo di Milton la primitiva idea di Satana? La parola di *Satana* non potea dare a Milton altra idea, che quella che è attaccata da tutti gli uomini a tal vocabolo; il carattere da lui creato era dunque un' idea da lui concepita, fuori di questa parola.

Vi sono degli scrittori, che hanno un talento particolare per sapere esprimere le più fini e pressochè impercettibili tinte delle idee e dei sentimenti; come p. es. Pascal, Montaigne, Fontenelle, Rousseau, Madama Staël, ec.: e forse in questo risiede una delle doti, che formano l'eccellente scrittore. Ogni uomo sente codeste tinte, quando prova i sentimenti a cui appartengono; ma pochi sanno esprimerle. Dunque un tal genere di idee esiste, senza quell'espressione, di cui la sanno solamente vestire que' rari, che possiedono a un grado eminente il talento delle parole.

CLV. — *Sulle idee del premio e della pena.*

Pena è un *male,* che, secondo l'ordine morale, tien dietro alla trasgressione libera di un dovere.

Premio o *ricompensa* è un *bene,* che, secondo l'ordine morale, tien dietro allo adempimento libero di un dovere.

L'idea della moralità ci conduce, secondo la costituzione dello spirito umano, necessariamente a quella di *premio* e a quella di *pena.*

Infatti ogni uomo sente, che la libera osservanza del dovere dà all'uomo una perfezione, che *merita* proporzionatamente l'acquisto della felicità. L'idea di *merito* è l'idea di un *diritto alla felicità,* diritto connesso al *libero adempimento del dovere morale.* L'analisi non può penetrare più addentro. Lo stesso si dica del demerito. *Moralità* e *immoralità, merito* e *demerito, premio* e *pena* sono idee semplici, che esprimono dei fatti primitivi innegabili, quanto incontrastabili, e la credenza dei quali è una legge della nostra natura.

L'idea della moralità ci conduce dunque sinteticamente a quella della vita futura, cioè dell'epoca dei premi agli adempitori del dovere e della pena ai trasgressori di essi. La col-

lazione però del premio al virtuoso e della pena al vizioso non si può da noi concepire, senza l'idea di un *giudicio; giudicio* suppone *giudice;* e *giudice* una *sovrana intelligenza.* Così arriviamo alla divinità per una via non ignota agli antichi, ma che Kant ha il merito di aver posta in tutta la sua luce.

Ora si ricerca sino a qual segno l'ordine della moralità sia da Dio adempiuto sovra la terra. Egli è un *fatto* innegabile, che, anche sovra la terra, la virtù incontra premio e il vizio pena; ma si tratta di determinare sino a qual segno ciò arrivi, poichè non è meno un *fatto* che l'ordine morale sulla terra è adempiuto molto imperfettamente. Questa questione spetta alla storia morale della provvidenza, la quale può spettare alla teologia naturale o anche alla cosmologia.

La giustizia umana della società è *in parte* (si noti questo *in parte*) l'adempitrice dell'ordine morale sopra la terra.

L'adempimento dell'ordine morale consiste: 1° nell'impedirne la frazione; 2° nel ristabilirlo quando è leso.

La giustizia umana impedisce soltanto la lesione dei diritti umani; e li ristabilisce soltanto con una pena proporzionale alla lesione esteriore di essi.

La religione rivelata è pure *in parte* l'adempitrice dell'ordine morale sopra la terra; ella però lo *adempie* solo, in quanto l'uomo vuole adempierlo. Essa *persuade,* non *isforza.*

I(l) premi(o), che dà la giustizia umana, *ordinariamente* non è altro che il mantenimento dei propri diritti, e la collazione degli impieghi della società, la protezione nel commercio, nello studio, ec. ec. Le *pene,* che dà la giustizia umana, sono più *positive* de' suoi premi, perchè, richiedendo esse il riparamento dell'ordine leso, è nella loro natura, che siano qualche cosa di *straordinario* e di *positivo.* Infatti solo la *trasgressione del dovere* è straordinaria, e l'adempimento di esso è nell'*ordine.*

CLVI. — *Tucidide e Tacito.*

Tucidide dice nel suo proemio, « che gli uomini tengono per vera la fama delle cose, senza punto disaminarle; e loro basta che sieno del tempo antico. »[1] Tacito con maggiore profondità apre lo stesso vero: « Majora credi de absentibus. »[2]

[1] Tucidide, *Opere,* trad. dal Perticari, t. II, pag. 325.

[2] Tacito, *Opera notis et diss. illustr. G. Brotier,* Londra, 1812; *Hist.,* II, pag. 83.

CLVII. — *Sul buono e sul bello.*

L'azione moralmente buona alcune volte a noi si appresenta, come di dovere; altre volte, come di semplice consiglio. L'esecuzione costante del dovere fa l'uomo *virtuoso:* ma, quando vi si accoppiano le buone azioni, a cui non siamo obbligati, allora la virtù diventa *esimia* ed *eroica.* Tal *eroismo* ha però anche luogo riguardo ai *doveri,* quando l'esecuzione di questi obbliga l'uomo a delle terribili e grandi violenze contro i suoi appetiti; come nel caso di un uomo, che muoia martire o vittima di un alto suo dovere.

L'azione morale è soltanto *estetica,* cioè *bella,* quando sia *eroica,* in una delle due suddette maniere. Un uomo che viva *giustamente,* senza esser mai obbligato a grandi sforzi, per non uscire dalla giustizia, non è un *personaggio estetico;* ma un Giobbe, un Tobia, una Susanna, un Poliuto lo sono. Perchè ciò mai? Perchè la *virtù* è solamente poetica, quando si palesa sensibilmente come *virtù,* cioè come *forza;* quando il suo esercizio spiega, a un grado non ordinario, le morali forze dell'anima, il che succede nel *sacrifizio.* Egli è in tal caso, che si mette in luce il perfezionamento morale della virtù, opposta al temporale interesse; egli è allora, che la virtù compare in tutta la sua luce, ed è *bella.* Così anche il vizio mediocre non è mai bello; e in ciò peccano alcuni degli scellerati dipinti da Alfieri, ma quando il vizio spiega una grande energia nel vizioso, come in Macbetto, in Iago, in Riccardo III, allora esso diventa *bello,* nel senso poetico.

CLVIII. — *Idea del bene morale e del dovere.*

L'idea del *bene morale* e del *dovere* non è un sentimento, non è un istinto, non è una simpatia, come Hutcheson, Shaftesbury, Smith, Hume e Bonstetten la fanno; poichè in tal caso ella non sarebbe *meritoria,* non *perfezionatrice,* non risultando dall'attività del libero arbitrio; un fatalista potrebbe ugualmente ammetterla; nè da essa si potrebbe più dedurre alcun argomento a provare l'esistenza di Dio, e l'immortalità dell'anima umana. Reid, Cudwort, Clarke, Stewart, Price, Kant, ec. hanno fatto un passo egregio nella morale, facendo consistere i fondamenti di questa non nel sentimento, ma nella ragione.

Egli è però innegabile, che vi sono dei *sentimenti,* che corrispondono al ben morale; e dei sentimenti che vi fanno strada. Io fo, o veggo farsi un'azione virtuosa; un sentimento di puro e casto piacere si diffonde nel mio animo; questo è un sentimento morale, corrispondente all'idea del ben morale, e da essa eccitato. Io veggo un povero, magro, annoso, consumato; un senso di compassione assalisce il mio cuore, e mi spinge a dargli limosine; questo è un sentimento d'istinto, che mi conduce all'esecuzione del dovere morale.

Iddio ha, col mirabile magistero della sua creatrice sapienza, ordinata nell'uomo questa economia di sentimenti, che lo attirassero all'ordine morale, a quel modo medesimo che gli ha dati dei sentimenti di fame, di sete, di freddo, di caldo, di dolore, e delle passioni d'ira, di amore, ec. per indurlo a provvedere alla sua conservazione. Tutti questi ciechi, ma attivi principî della nostra fisica e morale costituzione sono diretti a eccitarci, suggerirci l'esercizio della nostra ragione; non perciò a formarne le regole. Se in noi non fosse lo stimolo della fame, correremmo talvolta pericolo di lasciarci morire d'inedia; ma se noi non regoliamo con la ragione la scelta de' cibi, può talvolta condurci agli stessi mali, e darci la morte. Così c'è ancor più, riguardo a tutto l'ordine morale. La simpatia attacca l'uomo all'uomo, l'amore lega un sesso all'altro, le più intense affezioni stringono i genitori ai figliuoli e i cittadini alla patria; tutto ciò è buono, perchè senza di tutto ciò l'uomo non sarebbe molte volte in istato di determinarsi a cosa alcuna, poichè l'azione umana vuol dei sensibili impulsivi, che siano come degli stimolanti efficaci; ma tutto ciò non disimpegna l'uomo dall'esercitare la sua ragione, e dal formarsi un buon abito di esaminar con essa il sentimento, prima di abbandonarvisi. Per difetto di cotal pratica, ebbero spesso luogo i più grandi disordini, e i sentimenti più conservatori, per natura, condussero spesso alla distruzione. Si potrebbe scrivere una storia degli errori del sentimento, che non sarebbe nè corta, nè consolante, ma certo molto istruttiva.

CLIX. — *Idea di una storia della filosofia.*

Non conosco ancora una storia della filosofia, fatta con proposito a questo fine: di mostrare, dopo ragguagliato ciascun

sistema filosofico, quello che vi ha in esso di erroneo e di nocivo alla scienza, quello che vi ha di vero e di buono; gli errori e la bontà del metodo; la sorgente degli uni e degli altri; l'effetto, che tutto ciò ebbe sui susseguenti sistemi. Non bisogna credere che i filosofanti celebri, per dottrina e per ingegno, quantunque sieno caduti in grandi errori, soprattutto per difetto di metodo e di direzione, non abbiano eziandio inventate e svolte delle belle e importanti verità, o almeno dei principî di esse. Una storia di cotal fatta, saggi della quale si incontrano nelle buone storie, che già abbiamo, ma che non so, che sia stata ancor trattata compiutamente, darebbe il risultato più importante, di cui sia capace una storia delle opinioni umane; cioè un illuminato eclettismo, vale a dire la provvisione delle verità scoverte, o sviluppate dai filosofi in corpo unito, e sceverate dai loro errori.

Un brevissimo cenno di una tale istoria si potrà dare nell'opera *Delle facoltà umane* in un capitolo, che si potrà intitolare: *Considerazioni generali sui vantaggi, che la filosofia può al presente ricavare dalle opere dei precedenti filosofi.* Ivi si noteranno i grandi vantaggi, che, dai precipui filosofi antichi e moderni (segnatamente Platone, i Padri, Cartesio, Leibniz, Kant, la scuola scozzese, ec.), può ricavare la filosofia al presente; cioè gli avanzamenti maggiori o minori, che tali filosofi fecero fare alle parti più importanti delle scienze filosofiche, le luminose vedute, che ebbero, ec.

CLX. — *L'idea della propria personalità.*

L'idea del *me* non è data direttamente dalla riflessione. (Lo Stewart l'osserva nel suo *Saggio filosofico,* annesso al secondo tomo della sua *Storia compendiata.*)[1] Questa non ci dà direttamente, che l'idea delle operazioni della nostr'anima, il pensiero si rivolge su queste operazioni, e acquista l'idea di *unità di coscienza,* vale a dire che tutte quelle operazioni, su cui riflette, pertengono al medesimo essere. Quest'essere è quello che appellasi *anima.* L'idea adunque dell'*anima* è un'idea, che accompagna gli elementi della riflessione, ma non si contiene in essi; ella spetta adunque a quel genere di idee, la cui

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 279 e segg.

origine è inesplicabile, e intorno alla quale non si sa dire altro, se non che elle procedono dalla costituzione dello spirito umano. Riflettendo sul mio immaginare, sul mio sentire, sul mio percepire, sul mio volere, ec., io acquisto l'idea che tutte queste operazioni pertengono a un solo essere, che costituisce il *me;* siccome, osservando l'estensione, la figura, i colori, ec., della natura esteriore, io acquisto l'idea di alcune sostanze cioè di alcuni non-me, a cui queste proprietà appartengono. Ecco il fatto; non si può andar più innanzi.

Da ciò risulta, che l'idea dell'anima non è un'idea data direttamente dalla riflessione, ma un'idea a cui, mediatamente, si giunge colla riflessione. Ella spetta adunque a quella classe d'idee, che sono, a tenore del nostro divisamento, l'oggetto della metafisica. La psicologia si aggira sulle operazioni dell'anima, la metafisica sugli oggetti, di cui l'idea è da noi mediatamente acquistata, per mezzo di queste operazioni. La scienza adunque (non delle operazioni, ma della natura, per quanto si può da noi assapere, cioè della sua immaterialità e immortalità) dell'*anima* appartiene alla metafisica, e forma quella che noi chiamiamo *pneumatologia,* per distinguerla dalla così detta *psicologia.*

Noi non conosciamo che le modificazioni del corpo, e le operazioni dell'anima, le une e le altre ci conducono a necessariamente conchiudere l'esistenza di alcuni esseri, che chiamiamo *sostanze corporee,* e di un essere, che chiamiamo *anima;* noi sappiamo adunque di certo l'esistenza di questi due esseri, ma la loro natura e la essenza è a noi impenetrabile. La questione adunque sull'essenza dell'anima e del corpo è antifilosofica, poichè supera la capacità dello spirito umano. Noi abbiamo l'idea dell'esistenza di questi due esseri, noi non abbiamo, e non possiamo avere, l'idea della loro essenza. Quando i filosofi pretesero di arrivare a quest'inarrivabile cognizione, illusero sè stessi. Alcuni fanno l'anima composta ed estesa; altri la materia semplice e spirituale, gli uni e gli altri sragionano evidentemente. Poichè quando io dico, che la materia è estesa, per *estensione* intendo solamente quella modificazione, per cui il corpo mi è sensibile, non quella di lui sostanza, che mi è impenetrabile; e quando dico, che lo spirito è semplice, intendo solamente di dire, che ho la coscienza che tutte le varie sue modificazioni appartengono a un solo

essere, che esclude pluralità di esseri. Ora trasportare una modificazione del corpo all'essenza dell'anima, dicendo che l'essenza dell'anima è una cosa estesa, è un evidente sragionare, confondendo due cose ch'io sento essere essenzialmente diverse, quali sono la pluralità dell'estensione e l'unità dell'anima. Trasportare l'unità dell'anima alla sostanza dell'estensione è lo stesso paralogismo. Bisogna dunque concedere, che l'essenza di questi due esseri è per noi impenetrabile, che, quando diciamo che l'anima è *spirituale,* asseriamo soltanto una sua qualità negativa, cioè che *non è materiale,* e non ammette pluralità di esseri, che, quando diciamo che la materia è *estesa,* non facciam pure che asserire essere la materia una pluralità di esseri.

CLXI. — *L'idea di causa è diversa da quella di forza.*

L'idea di causa è diversa che quella di forza, benchè s'importino l'una l'altra. La prima è acquistata dall'uomo, specialmente pel senso della vista e del tatto, nel contemplare il movimento e la contingenza delle cose. La seconda per mezzo solamente del tatto nell'*azione* che, in conseguenza della volontà, si fa dal nostro corpo sui corpi esterni, e nella *passione,* che si riceve dai corpi esterni. Così acquistata, l'idea di *forza* noi l'attribuiamo naturalmente alle cause, che conosciamo, come la nostra anima, Iddio, ec. Però, rigorosamente parlando, l'idea di *causa* non importa necessariamente quella di *forza* (*conatus*), che è soltanto un dato empirico; ma quella di *forza* importa necessariamente quella di *causa,* che è un dato della ragione. Nel linguaggio comune però, molte volte si confonde l'idea di *causa* con quella di *forza*, e ciò attesa l'associazione fatta dall'infanzia dell'idea delle nostre volizioni (*cause*) coi moti operati dal nostro corpo sui corpi esteriori (*forza*), e dell'idea delle *cause* esteriori colle *forze,* che esse esercitano sensibilmente sul nostro corpo.

CLXII. — *Dio è la personificazione dell'ordine morale.*

Kant ha conchiuso dall'idea della moralità e della pugna terrena della virtù colla felicità all'esistenza di un'altra vita e di un giudice rimuneratore e punitore. La conseguenza ap-

parirà giustissima, ove si ponga mente alla natura dell'idea del ben morale. Questa idea, come osserva Price,[1] racchiude, nella stessa natura del suo soggetto, quella del perfezionamento compiuto, cioè della felicità. Quando noi contempliamo la *virtù*, unita all'idea di essa, abbiamo l'idea del *merito*, della *felicità*. Virtù, che non meriti ricompensa di beatitudine, è una contraddizione. Analizzando vieppiù questa nozione, vedremo che noi attribuiamo al virtuoso il merito di essere felice, e compiutamente felice, perchè l'idea della virtù importa quella di un perfezionamento compiuto; ora il nostro sentimento ci fa conoscere, che il dolore di ogni genere si oppone a questa compiutezza di perfezione. Noi abbiamo l'invincibile istinto della felicità, e sentiamo che ella si richiede alla nostra piena perfezione; conchiudiamo adunque, che la perfezione morale, acquistata dalla virtù, è tale, che, appunto per essere necessaria una perfezione, dovrà un giorno essere sceverata da ogni dolore. Non già che la beatitudine positiva della vita immortale debba consistere in altro, che nella piena possessione del perfezionamento morale; ma perchè a questa beatitudine positiva si richiede la felicità negativa, consistente nell' assenza dei dolori, che ci assediano in questa vita.

Quando siamo poi giunti a un certo segno, nella metafisica; quando abbiamo conseguite le idee della moralità e di Dio, e analizzatele, un'altra verità ci si para dinanzi agli occhi; verità intravveduta da molti filosofi, e segnatamente da Seneca, e che combacia affatto col dettato della rivelazione. Arriviamo cioè a conoscere, che Dio è l'ordine morale in persona, quell'ordine di cui abbiamo una chiara, ma incompiuta idea; quell'ordine di cui conosciamo (come di tutto il rimanente) solo l'esistenza e non l' intima essenza e natura. La felicità suprema pertanto, che abbiam veduto consistere nel perfezionamento morale per mezzo della possessione del moral ordine, la vedremo, come ce la mostrano le Scritture, nella possessione di Dio (*facie ad faciem*).

CLXIII. — *Verità contingenti e verità necessarie.*

Kant ha veduta e mostrata egregiamente la differenza, che passa tra le verità contingenti e le verità necessarie; egli ha

[1] Buhle, Op. cit., t. V, pag. 310.

appurato il *fatto;* ma qui dovea fermarsi, come fece egregiamente la scuola scozzese. Ma egli volle spiegare il fatto, dicendo che le verità necessarie non hanno alcuna realità fuori del nostro spirito, e cadde per tal modo nel più contraddittorio e nel più enorme degli errori. Dico nel più contraddittorio, poichè una tale asserzione contraddice a sè stessa, riducendosi, analizzata, a questo: egli è certo, che nulla havvi di certo; cioè all'opinione di alcuni antichi scettici.

Non so come gli italiani volgarizzatori della *Critica della ragion pura* dicano in una nota, che per questa parte il kantismo è invincibile, ed è il solo sistema che dia la spiegazione del suddetto *fatto.* Io, per lo contrario, veggo in ciò una pura ipotesi scettica, che contraddice al fatto medesimo, che vuole spiegare. Conciossiachè il *fatto,* che mi mostra delle verità necessarie e delle verità contingenti, mi mostra che le une e le altre sono obbiettive: dire con Kant che le verità necessarie sono puramente subbiettive, non solo è ire al di là del fatto, ma è contraddire al fatto stesso.

Se si dicesse, che tali verità esistono nella nostra mente e fuori di essa ad un tempo, l'ipotesi non sarebbe più contraddittoria, e coinciderebbe con quella di Platone. Ma tuttavia ella sarebbe affatto gratuita, e non ispiegherebbe maggiormente il fatto. Poichè è possibile, che noi veggiamo le verità necessarie, come tali, perchè le abbiamo nella nostra mente; è possibile che le veggiamo, come tali, perchè senza averle nella nostra mente, la costituzione, la facoltà cognitiva del nostro spirito è tale, che le vede com'elle sono, cioè nella loro intrinseca *necessità.* Provato che il nostro spirito vegga la verità com'è in sè stessa, egli vedrà le cose necessarie, come necessarie, e le contingenti, come contingenti. Non fa d'uopo mettere le verità necessarie nello spirito stesso, e considerarle come *innate;* basta dire che lo spirito umano è costituito talmente, che vede le *verità* poste fuori di lui, come sono in sè stesse. Nel fenomeno dell'*idee* noi non abbiamo il sentimento di altro, che di una *veduta dello spirito*, come dice il signor Allamand. Pertanto la scuola scozzese ha fatto saggiamente di non allegare altra spiegazione della intuizione, che abbiamo delle verità necessarie, che questa: tal essere la costituzione essenziale del nostro spirito, che noi vediamo alcune *idee* come necessarie.

Del resto Kant e i suoi seguaci, col loro *formalismo,* col loro esempio della camera oscura, del concavo cristallo, ec., non fecero che aprire il varco alla loro immaginazione, ancor più di quello che fece Platone nel suo sistema delle idee. Le *forme* di Kant sono dello stesso conio delle *specie accidentali* degli scolastici: cioè delle idee desunte dalla materia, e spiritualizzate per così dire dalla fantasia. Che cosa infatti potete voi intendere per queste *forme* dello spirito umano? O voi intenderete delle idee corporee ed elaborate soltanto dall'astrazione, o intenderete nulla. Nel primo caso voi non potete applicare queste idee allo spirito, con più diritto di quello che Priestley, Darwin, Cabanis, Homer-Tooke possano materializzarle. Che cosa saranno queste forme? Saranno elle alcuni intermezzi posti tra l'anima e gli oggetti, per mezzo di cui questi si rifrangono in quella, in una tal maniera diversa dalla loro naturale? Ovvero saranno l'anima stessa? Ma in tal caso voi dite, con improprie espressioni, ciò che limpidamente espone il Reid, e non ispiegate in alcun modo il mistero.

CLXIV. — *Pregi delle opere del conte de Maistre.*

Noi non vogliamo difendere nè da alcuni errori, nè da parecchie esagerazioni le opere del conte Maistre; ma con tutto questo ci sembra, che, nelle sue opere, vi siano delle preziose e profonde verità espresse con nativo stile, e talora con forte eloquenza. Quel suo modo di dire reciso, e, oserei dire, un poco paradossale nella forma, può, contro di quello che dice, indisporre i rigorosi filosofi, che amano un'analitica e pacata ricerca, e stanno in guardia contro ogni tinta di entusiasmo e di esagerazione; e convien confessare che v'ha dell'uno e dell'altro nelle opere di quello scrittore, e segnatamente nelle *Serate di S. Pietroburgo.*[1] Ma se molto di quello che ivi è racchiuso venisse svolto maggiormente, ed esposto in un'altra maniera, senza certe pompose espressioni, e quel tuono deciso ed entusiastico, che disgrada al tranquillo osservatore, io crederei, che verrebbe confessato non essere tutto falso quello che, come tale, da molti si reputa nelle opere di quell'illustre scrittore. Aggiungerei a questo un'altra osservazione. Conviene

[1] Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg.* Paris, 1821, 2 vol.

certamente allo scienziato, al filosofo di professione, che tratta le cose dal loro principio, e va per analisi, di usare quel metodo e quel tuono di espressione, che mostra il cauto e posato osservatore. Ma se si volesse di un tale procedimento fare una legge per tutti gli scrittori, sarebbe questo un tarpar le ali, se non ispegnere ogni eloquenza, con privar tutti di molte piacevoli e incantatrici letture, e il mondo di molti libri, più appropriati di ogni altro, a far entrare la verità nel cuore della moltitudine. Molti dei capi d'opera di tutte le letterature verrebbero riprovati a questo patto. Che sarebbe dei sublimi lavori di S. Agostino, di Bossuet, di Platone, se si volessero astringere tra i ceppi di un metodo analitico rigoroso?[1] Egli è però sempre vero, che si dee nel fondo delle cose anche dagli eloquenti scrittori non avanzare nulla che non regga al paragone dell'analisi; ma non si dee credere, che questo esser possa nella materia, se non è nella forma.

CLXV. — *Natura e rivelazione come si integrino.*

La natura non dà ferme *speranze;* la natura non ci apre con certezza l'*avvenire;* la rivelazione solo può vaticinare all'uomo, e fargli delle certe promesse. Ella sola per conseguente può satisfare pienamente al bisogno, che ha l'uomo di una scienza dell'avvenire e di una speranza.

CLXVI. — *La repubblica delle lettere.*

Nell'opera *Delle facoltà umane* si porrà un capitolo sulla *Repubblica delle lettere,* in cui si analizzerà l'idea di questa repubblica; si mostrerà qual debba essere; quale la sua struttura, i suoi mezzi, il suo fine; gli inconvenienti da evitare, ec.

---

[1] (Le verità contenute ne' loro scritti si conserverebbero; ma difalcata almeno per una metà verrebbe l'ammirazione per esse che nudrirono tutti i secoli. Si potrebbe, chi l'amasse, provare, che tutta la sostanza del *Discorso sulla storia universale* sostiene la critica più rigorosa; e non so comprendere come il signor Pradt abbia potuto affermare il contrario. Nondimeno togliete a quel *Discorso* la forma ed i fregi della sublime eloquenza, esso rimarrà una dissertazione teologica, invincibile certo per le ragioni come le opere di controversia di quel grand'uomo, ma cesserà di essere l'ammirazione e la lettura del mondo.)

Si farà anche il quesito: come mai Platone avrebbe immaginata una repubblica delle lettere? Vale a dire: qual sarebbe l'utopia di tal repubblica? Non già che l'ideale sia conseguibile; lo sperarlo sarebbe follìa. Ma perchè giova avere un ideale innanzi agli occhi come a modello, cui si debba fare ogni sforzo per avvicinarsi il più che è possibile.

Il Perticari tocca questa repubblica delle lettere.[1] Il Muratori ne avea una bella idea.[2] Il Leibnizio, il Petrarca, il Monti, e malamente il Voltaire, effettuaronla in parte.

La repubblica delle lettere dovrebbe essere unita al vantaggio della religione. Tutti i buoni e gli amanti della verità dovrebbero fare una lega tra di essi, ma una lega contro gli errori, e non contro gli erranti. La religione consiglia la prima; la carità proibisce severamente la seconda.

CLXVII. — *Prefazione alle ricerche su alcuni punti di filosofia.*

Noi non ripeteremo qui tutto quello, che fu ottimamente dichiarato da valenti filosofi sui fenomeni dello spirito umano. Ognuno può leggere in fonte le opere loro, che perderebbero del loro pregio a volerle rifondere, e ridire. Quelle soprattutto di Tommaso Reid e del signor Dugald-Stewart sono tali, che non la semplice loro lettura, ma un continuo e replicato studio io ne consiglierei a tutt'uomo che voglia, colla speranza del vero, mettersi nei filosofici studì; il che è a dire a tutt'uomo che voglia trattare un qualche ramo di scienza, che abbia qualche relazione colla filosofia. In questi scritti, frutto di un raro talento filosofico, e di una instancabilità e diligenza di investigazione, forse, ancora più rara, ognuno potrà trovare i fondamenti di una sana filosofia; e quelli, cui l'autore della natura largì il dono dell'invenzione, ne riceveranno i mezzi di rendere proficuo questo dono nella carriera scientifica, invece di scioperarlo in fantastici smarrimenti. Per me in queste ricerche, senza andare a dei progressi, che spettano a pochi talenti di rara prerogativa, sarei lieto se giungessi a chiarirvi alcuni punti oscuri, e intricati della scienza, e mi estimerò fe-

[1] Perticari, *Opere*. Bologna, 1838-39, t. I, pag. 82.

[2] Napione. *Elogio di Lodovico Antonio Muratori*, in *Vite ed elogi di illustri italiani*. Pisa, 1818, t II, pag. 48.

lice, se riuscirò alcuna volta a mettere le cose sotto un aspetto, che ne agevoli la ulteriore ricerca agli ingegnosi e ai periti. (Pref. delle *Ricerche su alcuni punti di filosofia.*)

CLXVIII. — *L'abuso della filosofia produce il disprezzo della medesima.*

Reid mostra egregiamente l'indisposizione contro la filosofia, che negli uomini di buon senso può introdurre l'abuso di essa; e come, indignato dalle dottrine empie, irragionevoli dei sofisti, il savio può talvolta essere indotto a mormorare della umana sapienza. Questo fenomeno che ebbe sempre luogo in quelle epoche nelle quali l'abuso della filosofia si fece più risentire, non è meraviglia che si vegga al presente. Usciti da un secolo, che fece di filosofia sinonimo d'irreligione, e lontani per anco dall'essere scevri di una tal contagione i pensanti del secolo presente, si educa alla scuola dei Pascal una nuova scuola, onorata per il suo profondo amore della religione e dell'autorità, ma non esente da qualche eccesso nel giudizio, che porta delle discipline umane, e soprattutto di quella, a cui meritamente il titolo conviensi di primiera fra esse, cioè la filosofia. Quantunque il compiuto savio non debba parteggiare con cotestoro, in quello che può avervi di eccedente nelle loro opinioni, egli dee però rispettare in essi l'errore medesimo, come quello, che proviene dai disegni più nobili, e deriva appunto dallo zelo del vero. Invece di declamare contro i lavori di quest'illustri, e per qualche esagerazione, che vi si contiene, rigettare le molte e importanti verità, che la sostanza ne formano, si dovrebbe compatire all'eccesso del bene, sì difficilmente inevitabile, dopo l'eccesso del male, e massime degli ingegni ardenti e generosi, e adoperare per render tale la filosofia, che ottener possa i suffragi anche di coloro, che non parvero rendere ad essa tutta la dovuta giustizia, poichè l'esser di costoro non consiste nel rigettare la filosofia, ma nell'inchinar piuttosto nell'opinione, che filosofia vera dar non si possa, e che tutto l'esercizio dello spirito umano non possa nulla fuori del campo della menzogna.[1]

---

[1] Si legga Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun.* Paris, 1818, t. I, pag. 41 e segg.

CLXIX. — *Il Kant non ostante il suo ingegno profondo creò una filosofia superficiale.*

Kant avea certo un ingegno profondo; nulladimeno la sua filosofia, nel complesso e rispetto alla vera, è superficiale. Ella infatti chiude ogni via ad ulteriore progresso; ella vuole definire tutto, e dare un sistema compiuto; ella toglie alle scienze la facoltà di esser progressive. Ella è oscura per le sottigliezze in cui s'immerge; ma queste sottigliezze sono superficiali, perchè consistono nel dare dei fenomeni intellettuali una spiegazione, che chiuda l'uscio della scienza a ogni ricerca ulteriore. Kant spiega tutte le umane idee col dire, ch'elle sono forme del principio pensante; e così si toglie d'imbarazzo, e, con una sola affermazione, vuol dare per ispiegati degl'infiniti fenomeni, che ricercherebbero lo studio più assiduo dei pensatori. Si paragonino i bei lavori dello Smith su alcuni punti della filosofia a quelli del filosofo tedesco, e si vedrà come la filosofia di quest'ultimo, benchè di gran lunga meno chiara di quella del primo, è però anche di gran lunga più facile e leggera. Lo Smith, con ammirata finezza, non ha che abbozzati alcuni tratti dello spirito umano; e pure questi pochi tratti formano dei volumi di nuove preziose riposte osservazioni, mentre, con pochi volumi, Kant ha preteso di esaurire tutte le scienze dello spirito umano. Laddove egli si contenta, per ispiegare i fenomeni dell'anima, di chiamarli *forme* di questa, lo Smith scava nei più segreti seni della sperienza, e ne trae dei tesori di cognizioni; la sua filosofia è feconda, mentre quella di Kant è arida e infruttuosa. Il perchè questa si può, per questa parte, comparare a quella degli Scolastici, e il neologismo e la siccità e la barbarie della elocuzione sono gli stessi nell'uno e negli altri, laddove le opere dello Smith sono eleganti, eloquenti e dei modelli di stile nella loro lingua. Onde io credo che il signor Bonstetten abbia tutta la ragione, quando accusa Kant di aver recato non favore, ma nocumento, allo studio dell'anima umana. Kant volle egli solo dare un sistema di filosofia; e ciò solo mostra la vanità del suo sistema; poichè i più alti ingegni dell'universo, i cui lavori fecero fare i più gran progressi alla scienza, non ebbero mai la presun-

zione di volerli compire. Vedi in ciò una consimile bella osservazione nel Reid.[1]

CLXX. — *Sull' innalzamento della storia alla scienza.*

Lo spirito di sistema, la vaghezza dell'ordine e di una sintesi immaginosa indussero gli antichi moralisti, tolto pochissimi, a sognar delle fantasie, invece di osservar la natura. Il talento sperimentale nacque nei tempi moderni, e con esso la fisica. Perciò i tempi moderni sono per le scienze la seconda èra dello spirito umano; quella cioè in cui la pura speculazione dà loco alla sperienza. Lo spirito umano è però fatto di tal maniera, che egli non si contenta di una scienza dimezzata e imperfetta, che poco si distingue dalla *storia*. Perciò nel regno copioso sperimentale, in cui è la scienza moderna, il bisogno si fa sentire di qualche cosa di più compiuto. L'innalzamento della storia alla scienza formerà forse la terza epoca dello spirito umano. La storia detta naturale vuol diventare una scienza; ella non si contenta di ricchi e pomposi abbigliamenti di elocuzione e della forma drammatica, che le diede il Buffon. Il signor Virey e alcuni altri hanno già fatto alcuni tentativi per ridurre i dati dell'osservazione a dei principî scientifici. Ma il tempo non è ancora da tanto, e il volerlo prevenire è uno sconfondere e rovinare la storia, senza giovare alla scienza.

CLXXI. — *È assurdo voler applicare il metodo matematico alla filosofia.*

Il Vico in una lettera[2] dimostra l'irragionevolezza del volere alle cose filosofiche adattare il metodo matematico, a quel modo che il fecero il Volfio, Spinoza, ec. Il signor Barante dimostra lo stesso. Egli è maraviglia che Madama Staël,[3] sì lontana da ogni tinta di pedantismo, sia pur caduta in tale errore, ove accenna, che si potranno un giorno ridurre le cose mo-

---

[1] Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, tomo II, pagg. 319, 320.

[2] Vico, *Dell'antichissima sapienza* cit., pag. 192 e segg.

[3] Madama di Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), parte 2.

rali a dei calcoli, come le matematiche, e ritrovare una specie di algebra per esse.

CLXXII. — *Sulla filosofia dei sensualisti.*

La filosofia dei *sensualisti* tutto deduce dalla sensazione. Il divario tra essi e i compiuti filosofi sperimentali si è, che, secondo gli uni, non v'ha nell'anima, che quello che trovasi nella sensazione; laddove, secondo gli altri, l'anima è un mondo ricco non meno degli oggetti estrinseci, e i cui elementi ingeniti si uniscono a quelli dei sensi per formare la cognizione. Di qui è che i sensualisti deono errare necessariamente, non solo nelle regioni della metafisica, che, secondo essi, sono chimere, ma nelle stesse analisi della psicologia. Poichè costretti a ridurre tutte le cognizioni umane negli elementi della sensazione, deono attribuire a questa quello che in niun modo le pertiene, ovvero negar tutto quello che ad essa non appartiene. Il primo di questi sistemi è superficiale, falso, leggero; il secondo conduce allo scetticismo funesto d' Hume.

Locke non limitò, come Condillac e i Francesi, alla sensazione l'origine delle cognizioni umane « Il ne semble pas avoir voulu, comme ces disciples, que toute la science fût réduite à l'examen des sensations. Il savait sans doute, que ce premier mécanisme de l'entendement humain, lors même qu'il ne serait pas lié, comme il l'est en effet, à la question fondamentale, étoit loin de constituer toute l'essence de l'homme. »[1] Il signor Dugald-Stewart ha, con tutta l' evidenza, mostrato qual gran divario passi tra Locke e molti de' pretesi suoi seguaci. Come mai ciò non di meno, « Leibniz témoigne une sorte de pitié pour la philosophie superficielle de Locke? »[2] Perchè, quantunque Locke ammettesse delle idee di riflessione, limitava codeste idee a quelle delle operazioni dell'anima, onde era costretto a cercar nella sensazione tutti quei concetti, che non concernono direttamente le interne operazioni. Questo difetto della filosofia di Locke la rese molte volte falsa, leggera, superficiale, e giustifica in gran parte il giudizio che di essa re-

---

[1] Barante, *Tableau de la littérature française au XVIII^e siècle* (1808), pag. 149.

[2] Barante, Op. cit., ivi.

cava il Leibnizio. Bisogna, per dare una compiuta psicologia, sui dati della quale elevare si possano, come su base salda e costante, la morale, la politica e la metafisica, ammettere una terza classe d' idee, che non sieno nè di sensazione, nè di riflessione propriamente detta, ma che si mostrino risultare dalla costituzione dello spirito umano. Il che ha principiato a fare con ottimo successo la scuola scozzese, la quale, per tanto, più di tutte le altre ha la gloria di essere fondatrice della buona filosofia.

Il signor Barante dà un elegante compendio di questo essenziale miglioramento della filosofia, già principiato, ma che rimane ancora a compiersi: « Chacune des directions où s'exerce l'esprit de l'homme, etc. » sino alle parole: « le sens apporte plus ou moins de matière à l'activité de leur flamme. »[1]

I sensualisti dicono che « il pensiero è l'immagine fedele degli oggetti esteriori » e dietro a questa idea « fecero della sua formazione quasi un puro meccanismo. »[2]

CLXXIII. — *L'uomo non conosce che la faccia esterna delle cose e degli uomini.*

Siccome l'uomo non conosce che la faccia esterna del mondo, così non conosce che la faccia esterna de' suoi simili. La percezione, che può avere dell' animo di un altro uomo, gli è data dagli esterni segni, dalla fisonomia, dal linguaggio, e tutti questi mezzi di comunicazione sono imperfettissimi, e non passano la superficie. Pascal osservava, che l'uomo non ama mai l'uomo, ma qualche cosa che non è lui. Lo stesso si può dire della società, che non è meno imperfetta cogli uomini che colla natura. L'amore è vero aspira a una più intima unione; ma i suoi timori, le sue gelosie, i suoi affanni, non sono chiara prova che l'amore non può mai giungere al fine a cui anela? Bisogna adunque concludere, che siccome noi conosciamo quaggiù solo quel tanto del mondo esteriore, che è necessario a menare la vita, e fornire la nostra terrena carriera; così poi ci è solo possibile, coi nostri simili, quel tanto di società, che è indispensabile al fine me-

[1] Barante, Op. cit., pagg. 154, 155.
[2] Barante, Op. cit., pag. 166.

desimo. Intima e perfetta cognizione, intima e perfetta società sono pertinenze di un' altra vita; di quell'altra vita cioè che è *fine* e non *mezzo,* onde non *temporaria* ma *eterna.*

CLXXIV. — *L' uomo di grande ingegno non è riconosciuto da tutti, se non dopo morte.*

L'uomo, fornito di grande ingegno, non ha quasi mai mentre vive tutta la gloria, che è a lui dovuta. Qualunque sia la stima in cui si abbia, la prova che non è universalmente prezzato quanto lo merita, si è che con lui si confondono coloro, che non ponno nè meno stargli da lato. Leggete gli elogi che di que' grandi fecero i loro contemporanei, e voi li vedrete associati a elogi di altri uomini, de' quali presentemente appena conservasi la memoria. I nomi di Cartesio, di Malebranche, di Fénelon, di Locke, di Newton sono nella corrispondenza del Leibnizio accoppiati a parecchi altri, conosciuti presentemente solo agli eruditi di professione, e non ti sembra che tra l' ingegno degli uni e degli altri si facesse allora un essenziale divario. Egli è solo il tempo e la posterità, che cacciano nel fondo oscuro del quadro, finchè interamente svaniscono, alcune figure, mentre danno sempre più rilievo ad alcune altre, che da principio erano collocate sulla stessa linea di quelle.

CLXXV. — *Il Bossuet come restauratore delle scienze teologiche.*

Il Bossuet è il restauratore delle scienze teologiche nei tempi moderni. Egli le ricondusse al positivo, cioè a quel termine in cui ne' primi secoli dei Padri, in tutti i secoli dei concili, elle erano state concepite. Secondo Bossuet la teologia è una scienza storica e sperimentale, per così dire; come tutte le altre, ella è, non una disciplina di raziocini aerei e di sottigliezze, ma la scienza della scrittura, interpretata dalla cattolica tradizione.

Immense sono le obbligazioni, che dee la scienza teologica al gran santo Tommaso di Aquino, degno di aver vissuto non nel secolo decimoterzo, ma nel tempo dei Padri o in quello del Bossuet. Nulladimeno, tutto l'alto rispetto che si dee avere a questo esimio dottore, non ci farà cadere nell'eccesso di

alcuni presenti teologanti, i quali parvero dare a lui quell' autorità, che non dassi nè meno ai Padri, presi separatamente, ma solo alla cattolica tradizione. Lo studio di S. Tommaso è eccellente, congiunto a quello de' Padri, esso non riesce meno che a deturpare la scienza, quando ne sia separato. La dottrina di S. Tommaso fa solo autorità in quello, che consuona colla tradizione cattolica, e colla dottrina definita dalla Chiesa; il rimanente è libero alle opinioni. Nella dottrina della grazia S. Tommaso ha ricevuto una grande autorità per la sanzione, che gli diedero i sommi pontefici; e in questo, come in tutti gli altri punti della fede cattolica, chi lo segue è sicuro di non errare; ma perchè la fede di questo gran dottore sia candida, non ne segue che tutte le sue opinioni sieno di fede; e perchè egli convenga nella fede coi Padri, non ne consegue che nelle materie, lasciate alla libertà delle scuole, egli si debba seguire in preferenza de' Padri, ove in questi si trovasse dichiarato qualche punto di dottrina diversamente da quello che fa S. Tommaso.

Riguardo alla pura filosofia nessun dubbio che S. Tommaso non può essere di autorità, tuttochè la sua analisi sia quasi perfetta riguardo alla morale, come osserva lo stesso signor Buchon.[1] Ma si vorrà tenere il sistema delle idee, confutato vittoriosamente dal moderno metodo sperimentale, perchè adottato da S. Tommaso? Si vorrà essere realista, ec. ec.?

CLXXVI. — *Morale e religione naturale e positiva.*

Il disegno del Rousseau di separare la morale e la religione naturale dalla positiva per sostener quella, non ostante la caduta di questa, sarebbe buono, se fosse possibile il mantenimento della prima, senza la seconda. Ma una religione e una morale naturale, senza religione positiva, è una chimera confutata dalla sperienza, e dallo stesso Rousseau, che, sebbene abbia professato negli scritti suoi la possibilità di tal divisione, mostrò il contrario colla sua vita, facendo vedere, come osserva il signor Barante, « qu'il y a de l'analogie entre une religion sans culte et une vertu sans pratique. »[2] Laonde,

[1] Stewart, *Hist. abr*, t. I, pag. xxvii.
[2] Barante, *De la littérature*, pag. 233.

in mancanza della vera religione positiva, fa d'uopo di una falsa per conservare ne' popoli infedeli una qualche religione e una qualche morale. Se bastasse a tal fine la natura, Dio non ci avrebbe data una rivelazione. Rousseau adunque errò, nel credere di poter sostener la religion di natura, senza la religione positiva; errò vie più nel cercar di conservare la prima col distruggere la seconda; e se egli vide questa eccellente in molti spiriti, la sapienza dettava di venirne all'appoggio, invece di accelerarne la rovina.

CLXXVII. — *Coi protestanti e cogli infedeli occorre la carità.*

Per poter giungere a convenir coi protestanti e cogli increduli, nella fede, bisogna cominciare a convenire con essi nella carità. Facciamoceli amici, trattiamo con essi come amici della loro persona, benchè nemici dei loro errori, giusta il precetto di Cristo, e sarà questo un gran passo verso la concordia in tutto il rimanente. Almeno, si può assicurare, che, senza di questo passo, il resto non verrà giammai.

CLXXVIII. — *Il machiavellismo.*

Checchè dicano alcuni ingegnosi sullo scopo del Machiavelli nel suo *Principe,* le nazioni di Europa sono convenute nel caricar d'infamia il suo nome, e le lingue derivano da esso dei sinonimi dell'arti inique.

CLXXIX. — *Sul vocabolario italiano.*

È una cosa disonorante per gl'Italiani, che i loro dizionarì portino l'impronta di quelle turpezze, che contaminarono, in alcuni tempi addietro, la loro nazione; e ciò sopra tutto da che i dotti sono condotti dalla filosofia a cercar l'indole morale dei popoli nei repertori delle loro rispettive lingue. Questo è perpetuare le tracce di una corruzione, che da buona pezza più non esiste, e farla sembrar viva ancora e presente. I savì vocabolaristi francesi non han fatto tesoro degli infami gerghi del Rabelais e degli altri vecchi suoi pari; nè i Grécourt e i Piron[1] avranno probabilmente luogo a tal onore.

[1] Grécourt (1683-1743) e Alessio Piron (1689-1773) poeti licenziosi.

Il vocabolario di una lingua, che dee correre tra le mani dei fanciulli, destinati a parlarla, e degli stranieri ad intenderla, non dee essere un libro pericoloso ai costumi dei primi, e riuscente appo i secondi di infamatorio libello contro la nazione, a cui appartiene.

Le lagnanze del Perticari, del cavalier Monti, dell'abate Peyron su questo proposito sono adunque giustissime, e la riforma del vocabolario della Crusca deve estendersi anche a tale oggetto morale.

CLXXX. — *La baronessa di Staël.*

La baronessa di Staël tirò gli sguardi dei filosofi sulle relazioni della letteratura colla società nelle varie sue opere, e soprattutto in quelle, che scrisse ex professo, su questo proposito. I signori Sismondi e Barante seguirono onorevolmente le pedate di sì celebre autrice, e l'ultimo, a parer mio, superò tutti, nel discernimento filosofico, come nella bellezza dell'elocuzione.

Un tale studio arricchisce la storia di un nuovo genere, la scienza dell'uomo di lumi novelli, e, mentre mostra l'importanza della letteratura (importanza non ben vista sino al presente), può servire ad inspirare in essa gl'ingegni, a riformarne i vizî estetici e morali, ad aprirvi delle vie novelle.

CLXXXI. — *Sul Guizot come storico.*

Il Guizot e altri scrittori moderni esaminano la storia dei fatti degli uomini colle norme delle idee liberali, come Buhle, Tennemann, ec., esaminarono la storia dei pensieri umani colle idee trascendentali. Qui v'ha uso ed abuso.

Intorno al Guizot vedi un passo nella prefazione del traduttore francese del *Saggio sulla Spagna* di Bentham. L'esagerazione dell'entusiasmo in tutta questa prefazione è palpabile.

CLXXXII. — *Sulla condanna dei filosofi e della filosofia fatta dall' abate Lamennais.*

La condanna, che l'abate Lamennais fa dei filosofi e della filosofia, in complesso, è ingiusta e irragionevole, quantunque ve-

rissima sia la sostanza del suo libro, e veri molti de' particolari, che dice intorno alla filosofia.

Nel terzo e quarto volume l'abate Lamennais si appoggia molto alla autorità degli antichi filosofi, e fa bene, ma ciò appunto dimostra:

1° Che havvi nella ragione, ben consultata, uniformità tra tutti gli uomini. Di maniera che le opposizioni dei filosofi derivano non dal consultare la ragione, ma dal consultarla male; chè, quando ben la consultano, insieme convengono. I filosofi antichi errarono spesso nel consultar la ragione; che, se ciò non ostante la maggioranza di essi conviene in alcune rilevanti verità, questa è testimonianza del gran fondamento, che hanno queste nella natura umana, e una prova dell'armonia, che potrebbe condursi nella scienza filosofica, quando ella fosse riformata nel metodo, come già si principiò a fare.

2° Che gli antichi migliori filosofi fondarono grandemente sulle tradizioni; onde viaggiavano, e consultavano i monumenti; come di Talete, Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele è certissimo. Chi più rispettoso verso le autorità, fino ad esser credulo, di Plutarco e di Cicerone? La più buona filosofia degli antichi Greci fu desunta dalle tradizioni degli Orientali.

CLXXXIII. — *Sul diffondersi della filosofia kantiana.*

Lo spirito del kantismo (che è il *romanticismo* della filosofia) comincia a penetrare in Francia, e altrove, benchè costantemente se ne rigettino le ipotesi e i sistemi. Il fatto si è che lo spirito di quella filosofia è in gran parte *vero,* benchè il sistema ne sia *falso*. Egli fu tale spirito, che dettò a Platone le idee innate, e molti altri trascendenti sistemi; e non si ha, per depurarlo, che a sceverarne il certo dall'ipotetico, poichè esso è consentaneo alla natura. Tali sistemi ebbero sempre grandissima voga, perchè la materia ne è vera, e la forma filosoficamente falsa, piace però come poetica. Quello che vi ha di vero si è la *certezza apodittica* di alcune verità fondamentali speculative, a cui poggiano la metafisica e la morale: brevemente le quattro verità importanti della filosofia, necessarie a tutti gli uomini, i quattro cardini del pensiero morale, Dio,

immortalità, moralità, libero arbitrio. Kant fissò gl' intelletti su questo punto, che una filosofia troppo sensuale, o pendente nel fatalismo (Locke e Leibniz), avea fatto perdere di vista; li approfondì, li analizzò, fece de' preziosi trovati; così non avesse novamente distrutte le verità da lui trovate colla manìa di volerle spiegare con un sistema molto più strano di tutti gli antecedenti e molto più contraddittorio. L'influenza del kantismo è dunque buona per questa parte, vale a dire in quanto diresse i pensamenti dei filosofi su tali materie, vi fece dei prezzabilissimi schiarimenti, e soprattutto operò a farne sentir l' importanza.

La traduzione francese delle opere di Platone fatta dal signor Cousin avrà buon effetto: il signor Cousin, editore di Proclo e traduttore di Platone, mostra, nell'alta filosofia, predilezione per le idee platoniche; e nelle sue belle prefazioni si vale, a chiarir le dottrine del cigno dell'Accademia, delle analisi di Kant, delle quali un' utilità importante si è il lume, che diffondono nell'antica filosofia, di cui si può approfittare, ove non si adotti tutto il sistema, e non se ne faccia arma allo scetticismo; dal qual rimprovero non può forse interamente scolparsi l'opera del signor Buhle.

CLXXXIV. — *Sul Fichte e sullo Schelling.*

Fichte e Schelling diedero al panteismo una forma diversa da quella che gli diede Spinoza, arrivandoci per una strada diversa. Spinoza, seguace di Cartesio, non potea vedere la filosofia sotto quel punto di vista, in cui la vide Kant; il suo sistema è fondato su un principio astratto cioè sulla necessità della esistenza; il suo scopo è di spiegare ogni esistenza con questa necessità. Fichte e Schelling, per lo contrario, si appoggiarono ai dati del kantismo; essi partirono dall'analisi del *me* pensante, e vollero spiegare le relazioni di questo *me* coll' universo. Questo panteismo, fondato, non su di un principio astratto, ma sul sentimento vivo e intimo della propria esistenza, ebbe molta più influenza sugli intelletti di quello dello Spinoza, ed è del medesimo molto meglio poetico e affine al platonismo: laddove lo spinozismo si può comparare al sistema degli antichi Eleatici, come il leibnizianismo al pitagoreismo. Si può

istituire così un parallelo tra le precipue scuole di puro razionalismo, antiche e moderne:

Pitagora = Leibnizio.
Gli Eleatici = Bruno, Spinoza
Platone = Kant.

I nuovi platonici, Plotino = Fichte, Schelling, i così detti filosofi della natura.

Lo spirito del kantismo si può collocare tra quelle idee nuove, che il signor Ballanche trova essere inevitabili ai tempi presenti. Una compiuta filosofia della sperienza può solo satisfare gli animi, e preservarli da consimili errori. L'empirismo e il lockismo non bastano al bisogno di una morale e di una metafisica, indipendente da' sensi.

CLXXXV. — *Sulla filosofia italiana.*

Nell'opera *Delle facoltà umane* si consacrerà tratto di un capitolo (forse nel cap. *Sulla filosofia italiana*) a trattare del sistema di scienza nuova del Vico, ove si ridurrà a' suoi canoni principali, se ne mostreranno i pregi, i difetti, se ne confuteranno brevemente i precipui errori. Il sistema del Vico contiene molto oro; non di meno, se si prende in tutte le sue parti, esso introduce lo scetticismo nell'archeologia, e l'idealismo nella storia; oltre all'esser troppo sintetico, il precipitar troppo le induzioni, il rigettare troppo facilmente le idee ricevute, per abbracciarne delle novelle. Elogi del Vico fatti da Vincenzo Monti (*Prolus. sull'eloquenza*), Ugo Foscolo (*Disc. sulla letterat.*), il Perticari (*Scritti del trecento* e altrove), il Corniani, ec.

CLXXXVI. — *Rapporti fra il genio e le regole.*

Il signor Dugald-Stewart, cui nessuno certo vorrà accusare di mancare in letteratura di buon gusto e in filosofia di eccellente giudizio, che è al tutto alieno dai pareri precipitosi e dalla sintetica filosofia dei Tedeschi, e a cui forse si può persino rimproverare un soverchiamento di prudenza, confessa che « on ne peut sans doute assigner aucune borne aux créations

du génie »[1] vale a dire, in altri termini, che l'ingegno estetico non dee seguire altre leggi che quelle della propria natura, il che è in sostanza quello che asseriscono il signor Schlegel, Madama de Staël, il signor Manzoni, e tutti i critici detti *romantici*. Giova però arrecare altresì quanto immediatamente soggiunge il citato autore « mais un génie éminent est un don fort rare de la nature; » il che non è men vero: dal che ne conseguita, che potrebbe alle lettere riuscir nocivo il predicare la suddetta indipendenza, perchè allora ogni letterato, credendo sè stesso un raro ingegno, vorrebbe abusarne, e non farebbe che errare; poichè i soli altissimi hanno facoltà di camminare diritto, senza guida estrinseca, che li diriga.

CLXXXVII. — *Sulla critica letteraria.*

Tanto è l'affetto, che l'uomo porta naturalmente all'antichità, che molte fiate, anche a' più intelligenti, basta che una cosa sia antica, perchè venga riputata bella. E più forse di una volta interviene, che il valoroso e illuminato critico, svolgendo le carte dei padri della letteratura, ci levi a cielo alcune bellezze, che poco o nulla sarebbero considerate in un moderno; o ancora che, con finezza d'ingegno e aiuto d'immaginazione, trovi pregio d'arte o qualche bello riposto là ove, rimosso il titolo dell'antichità, nulla verrebbe per avventura osservato. E questi eccessi di bontà, nella critica, sono talmente concatenati al culto delle cose antiche, e il culto delle cose antiche è talmente indiviso dall'amore del bello, che nuocerebbe forse, più che giovare, colui che volesse un'imparzialità e un giudizio libratissimo, in questo genere di pareri. Sarebbe un ispegnere la fonte di quanto fu scritto di più bello dall'ammirazione dei periti sulle opere di Dante, di Bossuet, di Shakespeare, il pretendere di ridurre al segno di matematico e preciso valore tutti i particolari, che, ad elogio di questi sommi, furono da quelli profferiti.

La critica, per essere viva e perfetta, ed adempiere quel concetto, che la filosofia moderna ne ha insegnato, e fu sì bene espresso dal signor Schlegel,[2] dee non solo essere l'espressione

[1] Stewart, *Phil. de l'esp. hum.*, t. II, pag. 149.

[2] Schlegel, *Corso di letteratura drammatica*. Milano, 1817. Introd.

delle idee e dei giudizî, dati sovra i lavori letterarî, ma eziandio quella dei sentimenti, destati alla posata e saggia loro lettura. Ora egli è ben difficile, in quest'ultima parte della detta disciplina, se non anche impossibile, il determinare fino a qual segno ciò che sente il lettore sia nell'opera da lui letta. I filosofi dimostrano, che non picciol loco ha l'immaginazione di chi legge, nel piacere che desta la lettura, e che a produrre cotal diletto pure concorrono le varie associazioni d'idee; di maniera che questa specie di diletto è quasi sempre il risultamento dell'unione di diversi elementi, gli uni de' quali pertengono alla fantasia dell'autore e gli altri a quella del leggitore. Il perchè il signor Stewart[1] osserva, che, per gustare una bella poesia, bisogna che il leggente partecipi dell'immaginazione del poeta; e che l'effetto, che quella produce, sarà vario di grado e di natura, secondo la forza e la tempera delle varie immaginazioni dei lettori. Rade volte accade, che due persone, leggendo lo stesso libro, ci trovino le stesse cose, e ne cavino lo stesso diletto: che anzi molte varietà di tal genere succedono nell'individuo stesso, variando le età, i tempi e le altre molteplici circostanze. Dal che conseguita, che, quando un uomo istruito, che sente profondamente nelle lettere e nelle arti, ci significa i suoi sentimenti intorno a un capolavoro di quelle, egli mesce le sue impressioni proprie a quelle dell'autore, di cui esamina la produzione; egli rifonde, per così dire, e ricompone, crescendo, modificando, abbellendo, perfezionando molti tratti dell'opera, il che, come ha loco nelle critiche, così lo ha ancora nelle traduzioni, fatte da una persona ingegnosa, di scritture piene d'ingegno; talchè, se si dovesse bandire ogni sorta di tali critiche, la di cui fedeltà nell'idea suddetta non sia sempre sicura, verremmo orbati de'più bei lavori, che si abbiano in questa classe.

Nè la filosofia il richiede, e la critica potrebbe starne contenta, chè ufficio di questa non è meno inspirare gli artisti, che erudirli; accenderli in amore dei capidopera, che freddamente loro analizzarli. E quella vuole, che i capolavori facciano quello effetto, che intende la natura, cioè portino l'uomo al vero ed al bene, per mezzo del senso del bello; e vuole che la natura non si violenti, la quale muove spontaneamente

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 236 e segg.

gli uomini, rapiti dalle sue opere, o da quelle dell' arte, ad esprimere esteriormente i sensi, che ne hanno dentro ricevuto. Quando tutte le nazioni ed i dotti consentano a proclamare come modelli alcune opere, non vi ha più pericolo di deviamento, in permettere all'ammirazione di esprimersi liberamente; e l'interesse delle lettere si è che i principianti studino in quelle, al che abbisogna che se ne invaghiscano; e per invaghirneli giova più una critica feconda, che procede per sentimento, che una critica isterilita e fredda, che dissecchi, notomizzi, misuri colle seste del geometra, coll'analisi dell'ideologo o col lambicco del chimista.

CLXXXVIII. — *Vigore filosofico degli ingegni sorti nell' Italia meridionale.*

Quella celebre setta eleatica, il cui sistema è un traviamento della mente umana così meraviglioso, che ne attesta ad un tempo l' infermità e la possanza, si dee pure all' Italia; ebbe origine nella Magna Grecia; Xenofane di Colofone, nato in Grecia, ma recatosi in Italia, ne fu l'autore. E il ristauratore di tali idee ne' tempi moderni, che intorno a un secolo precedette lo Spinoza, e ne diede il sistema di panteismo, più nuovo, vasto e bizzarro, che si possa immaginare, Giordano Bruno, fu nativo di Nola; onde la medesima aura, che educò l' antico, educò il moderno Xenofane. E Dicearco, di cui parla Cicerone, celebre per la incoerenza di una dottrina piena di sapienza e delle più stolte empietà, fu siciliano. Dal che tutto ricavasi, come, soprattutto quell'estremità dell' Italia, che è più arsa dal sole, e gode i vantaggi dell'isole e del continente, fu sino dai più antichi tempi favorevole allo spiegamento dell' ingegno umano, e mostronne la bontà e gli eccessi. E siccome nei tempi di Pitagora e ne' seguenti, ella contendea di filosofico, medico e matematico sapere con tutta la Grecia; e nella bassa età la corte dei re di Sicilia vinse in gentilezza e in cultura poetica tutte le altre; così a' nostri tempi la scuola filosofica e politica dei Gravina, dei Giannone, dei Vico, dei Genovesi, dei Pagano, dei Filangieri, dei Delfico, non solo sta sopra al rimanente dell'Italia, ma onorevolmente contende con qualunque altra sia celebre in tutta Europa.

CLXXXIX. — *Nessuna virtù di pensiero o d'azione può sorgere ove non si intenda all'avvenire.*

« Dove non sia pensiero alla posterità, nè manco la virtù militare potrebbe essere. »[1] Noi estenderemo e rettificheremo questo pensiero; e diremo, che nessuna virtù di pensiero o d'azione può aver luogo, ove non si intenda all'avvenire. L'eroismo, la grandezza di pensare e di agire, in ogni qualunque maniera di cose, muove dal riguardo che ha l'uomo ai tempi, che verranno. Il presente, il breve spazio della mortal vita non sono considerazioni, che bastino ad alzar l'uomo sovra il mediocre. Vi sono però due diversi avvenire, a cui si può piegare l'occhio dell'anima: l'avvenire del nostro nome sopra la terra, l'avvenire del nostro essere nell'altra vita. Nell'un caso e nell'altro è l'amore dell'immortalità e della gloria, che conduce il cuore umano. Ma quivi havvi il divario, che gli uni pongono questa immortalità e questa gloria sovra la terra, e così aprono il varco all'orgoglio, e lo deificano come il fine ultimo delle loro inclinazioni; gli altri poi aspirano a essere gloriosi e immortali nel cielo. La prima di queste vedute può produrre una dimezzata grandezza, mondana, civile, quale si ammise spesso negli annali degli illustri del secolo, ma non mai una grandezza soda, compiuta, reale, che spetta soltanto alla seconda. La prima però tiene tuttavia la vece dell'altra negli affari della vita, e basta a produrre ciò che appellasi l'umano eroismo, laddove un basso risguardo alle sole cose presenti e al breve periodo, che ci trattiene nel mondo, è incapace di ogni elevatezza, anche agli occhi dei mondani. L'amore dunque dell'immortalità e della gloria, e i suoi effetti, confermano, che l'uomo è destinato ad aver fama tra le intelligenze, e vivere vita immortale.

CXC. — *Sull'* Eleonora *di Bürger.*

Bürger, nella sua celebre novella poetica di *Eleonora,* indirizza, come spesso fanno i poeti tedeschi, i suoi versi a uno scopo morale. Questo picciolo poemetto, come l'*Edipo* di Sofocle, presenta l'idea di una fatalità di sventure, che conseguita

[1] Giordani, *Opere.* Italia, 1821-1827, t. VII, pag. 85.

a una bestemmia, mossa contro la divinità. Leonora, come Giocasta, si lascia trasportare dalla disperazione, e muove degli insani accenti contro la provvidenza di Dio. Da questo istante, come osserva Madama di Stäel, si sente un non so che di cupo, di fatale, di terribile, che entra a colorire la storia. Iddio esaudisce gli insani accenti, e rende alla traviata amante il suo cavaliere, ma per punirla, in un modo terribile ed inaudito.

I Tedeschi sanno spesso porgere belle lezioni di religione e di morale, valendosi di quelle superstizioni popolari, che l'immaginazione dei settentrionali suol partorire. Giampaolo Richter, con un sogno meraviglioso, fa sentire il bisogno che l'uomo nutre di Dio. Bürger nel romanzetto di *Eleonora* mostra qual gran delitto egli sia, per la volontà umana, il ribellarsi a quella del suo facitore.

CXCI. — *Le grandi ere della società.*

Tre ere della società: 1° la parola; 2° la scrittura; 3° la stampa.

La parola è data all'uomo colla creazione, ma perfezionata dai primi ingegni della letteratura, che cantavano la morale, le leggi, la religione.

La scrittura comincia a comparire nella storia, quando l'uomo esce dalla società di famiglia, ed entra nella società pubblica; ella forma le letterature nazionali perfette, che senza della scrittura non sarebbero state.

La stampa, perfezionamento della scrittura, scoperta di influenza forse grande ed estesa quanto quella della scrittura medesima, necessaria all'incivilimento moderno, operato dal cristianesimo, perciò nasce appunto quando il resto è preparato per quest'opera.

Questi tre mezzi di comunicazione degli uomini tra di loro devono essere subordinati all'autorità sociale domestica o pubblica, deono essere liberi, ma non indipendenti.

CXCII. — *Diritto romano e diritto naturale.*

Lo Stewart ha ragione di preferire, di gran lunga, alla giurisprudenza dei secoli anteriori allo scorso, quella, che cominciò nello scorso a trattarsi, ed aversi in onore; poichè, se la prima

si aggirava unicamente sovra la giurisprudenza romana, la seconda attinge alla giurisprudenza naturale, fonte di tutte le giurisprudenze.

Nulladimeno convien dire, che uno studio, che non solo occupò l'ingegno, ma destò l'entusiasmo d'uomini sommi, quali sono il Gravina, il Vico, il Leibnizio, non dee al certo essere vano e disprezzabile. La grandezza del nome romano serviva forse a crescere l'ammirazione per le sue leggi, poichè tutto si pensa essere mirabile quello che concerne un popolo così meraviglioso. Gli Ebrei e i Romani (come si osserva negli opuscoli del Fleury) furono i due soli popoli, che ebbero una legislazione compiuta e celebre per tutto il mondo, e sono infatti le due nazioni più meravigliose del mondo antico; poichè l'una ebbe da Dio la sua costituzione religiosa e civile e la sua politica e morale esistenza; l'altra eredò le ricchezze della Grecia, e ridusse colla sua conquista tutto il mondo all'unità.

Perciò non crederei che dello studio della legislazione romana si debba fare sì poco conto, come ne fa il signor Dugald-Stewart; quantunque con ragione questo scrittore riprovi il troppo peso, che vi si diede nei tempi andati. Per me porrei lo studio delle leggi romane nel primo luogo tra quelli di tutte le leggi particolari; e soprattutto per esser questa legislazione quella su cui s'innestarono le giurisprudenze della moderna Europa, tra le quali essa tiene ancora una gran parte; e per essere forse quella che a meno difetti accoppia più grandi perfezioni.

Tuttavia dee ripensarsi, dietro al signor Ludovico Haller, il classicismo di que' giuristi, i quali vogliono determinare la giurisprudenza e la politica naturale, dietro a quella dei Romani.

CXCIII. — *La società e la religione.*

Il sistema antisociale di Hobbes è pur l'unico vero, tolto la religione. Il Verulamio dice con gran senno: « Religion being the chief band of human society etc. »[1] Ma il Lasalle fa questa nota a questo passo di Bacone: « Le principal lien de la société humaine est le besoin réciproque, et non la religion. »

[1] Bacone, *Oeuvres*, ed. cit.: *Essays*, 3.

La ragione, che ne arreca, è squisita: « Puisque la plupart des hommes ont très peu de religion, et ne laissent pas de rester en société. » È straordinario questo fenomeno di un misero scrittorello francese, che osa francamente negare ciò che dice Bacone, nel commentarlo, e dice il contrario. I bisogni reciproci posson sì dar principio all' umana società, ma non già conservarla; perchè, allato a quei bisogni, esistono le passioni, carattere delle quali si è di essere alla società degli uomini contrarie. Talchè se la religione non venisse a temperare le passioni, e a *unire* con vincoli di amore gli uomini tra di loro, ben tosto allo stato di società succederebbe quello di guerra, e questo potrebbe solo essere terminato dal dominio della pura forza, che è appunto il sistema di Hobbes. Certamente i bisogni della nostra natura non ci permetterebbero di vivere fuori di società; ma non bastano nè meno a conservare la società, onde essi soli terminerebbero, in fine in fine, a cangiare le congreghe degli uomini in reciproche distruzioni. La sola religione è quella, che mette ostacolo a questi errori; e se i soli reciproci bisogni, senza di essa, sarebbero insufficienti a conservare la società, questa, senza quelli, basterebbe a unire gli uomini. Onde si scorge con quanta ragione Bacone abbia dato alla religione, e non ai reciproci bisogni o altro, il titolo di primo vincolo della società umana. L'obiezione del signor Lassalle è ridicola. Egli è vero che molti uomini hanno poco o nulla di religione, ma appunto per ciò, quanti non sono i mali che funestano la società? Quando una moderna nazione si vide sfornita di religione, non mostrò ella, messo in atto, il sistema di Hobbes, cambiandosi il suo bell' ordine sociale in un teatro di continua violenza, di guerra, di distruzione? Che, se la società sussiste non ostante questi suoi gravi mali, ciò si dee tribuire a quella religione, che alligna in essa; e la prosperità vera di uno stato procede sempre in ragione diretta della sua religione.

CXCIV. — *Sugli errori di Biagio Pascal.*

Pascal dice, che Dio fece l'ordine soprannaturale « tout contraire à l'ordre, qui devoit être naturel aux hommes dans les choses naturelles. »[1] Questo tratto svela intiero Pascal, e il

[1] Pascal, *Pensées*. Paris, 1776, t. II, pag. 40.

modo, con cui intese la religione e la filosofia, la natura e la grazia, mettendo in opposizione l'una coll'altra, invece di accordarle. Dietro a tal principio, Pascal esagera le miserie dell'uomo, vede troppo sinistramente molti lati della natura; interpreta male la nostra storia, e, annichilata la ragione umana e le umane affezioni, fonda la fede sul pirronismo, e la virtù non sulla temperazione, ma sull'estinzione dell'amor proprio.

L'ordine soprannaturale non è opposto all'ordine naturale, ma a' suoi difetti; sta sovra di esso, ma nol combatte; bensì lo compie, lo perfeziona.

Uno degli errori di Pascal è quello di ridurre tutta la umana certezza alla certezza matematica. Che sarà la certezza morale, se la intendiamo così? Quella certezza che è pur la sola, che convenga alla maggior parte degli intelletti? Quella che fa il precipuo fondamento di ogni scienza, tolte le scienze esatte? La certezza morale, attesa la nostra natura, ha più di forza persuasiva sul nostro spirito, di tutte le altre; onde è sovra di essa che l'autor della natura fonda quelle cognizioni, che sono necessarie a tutti gli uomini, e indispensabili a menare la vita. Il linguaggio naturale della certezza morale è l'eloquenza. Si può parlare seccamente e astrattamente, quando si spongono dei puri fatti storici, o si trattano le discipline matematiche e naturali; ma potete voi esporre una prova morale, senza che la natura vi faccia prendere la forma di un caldo e concitato parlare? Quei filosofi, che vogliono ridurre le verità morali alla nuda espressione delle scienze fisiche e matematiche, errano a partito. La manìa di provare geometricamente le verità morali serve soltanto a gettare nel dubbio, come avvenne a Pascal, il quale, avvezzo dalla fanciullezza alle scienze esatte esclusivamente, quando applicò, nel seguito, alle morali il suo grande ingegno, vi recò il metodo di quelle, e, trovandosene deluso, cadde nel pirronismo. Infatti le prove morali non procedono per principî e conclusioni, analiticamente connessi, e fondati su delle idee di verità intuitive, come le scienze esatte, ma si compongono di proposizioni la cui logica unione, e la cui intrinseca verità, si dee ripetere non solo dalle idee, ma eziandio dal sentimento. La certezza morale, appetto alla certezza metafisica, è in sè stessa solamente una grande verosimiglianza, una forte e stringente probabilità, ella è però una piena certezza, relativamente alla nostra natura, perchè questa

ogni qual volta non è traviata da un falso metodo e da errori d'intelletto, spontaneamente ci porge fede; anzi, rispetto a questa nostra costituzione, la certezza morale supera ogni altra, come quella che, operando sullo spirito per mezzo del cuore e delle nostre facoltà senzienti, non solo convince, ma muove e persuade. Ma se invece di procedere con quella latitudine, con quella foggia di metodo, che contiene sì tutto il vigore della logica, ma ne evita il disseccamento, si discorre delle cose morali come si farebbe di numeri e di triangoli, volendo una proposizione dedurre dall'altra con quella evidenza d'intuizione, con cui si svolge un principio di geometria, senza mai diriger le parole al comun senso, al sentimento, si è astretti a conservare solo la forma di tal metodo eterogeneo, come quello, che non può acconciarsi alle cose, di cui si tratta; e siccome una tal forma promette tutto il metodo, che le risponde, l'accorto indagatore starà guardingo ad ogni passo, ed esaminerà tutti i procedimenti, come se fossero dei dimostrati di matematica. Il debole del raziocinio, di cui si fa mostra, sarà ben tosto da lui avvisato; ed egli crederà essere della causa l'errore, che soltanto spetta al metodo con cui si è voluto trattare.

In altri luoghi però Pascal sembra modificare alquanto la sua opinione, e ricercando il nerbo della logica nelle scienze morali, escluderne soltanto la pedanteria scolastica.[1]

CXCV. — *Potenza dell'educazione e dell'abitudine nell'agire e pensare umano.*

« Comunemente gli uomini si lasciano guidare da una materiale impressione in essi scolpita dall'educazione, e dagli imbevuti pregiudizî, anzi che dalla ragione e dalla prudenza, e più si opera da essi per principî conservati dalla tradizione, che appresi da un serio esame su la natura umana e sui primarî di lei dettami. »[2]

Questa possanza dell'educazione e dell'abitudine sull'uomo è fondata su un principio naturale, quantunque sovente a male si volga, e si propaghino col suo mezzo mille errori. La tra-

---

[1] Pascal, *Pensées*, t. II, pagg. 56, 57.

[2] Desimoni, *Del furto e sue pene*. Milano, 1823, t. I, pag. 27.

dizione infatti, essendo il primo ed essenzial mezzo pel quale a tutto il genere umano, secondo l' instituto di Dio e della natura, che fa gli uomini nascere e vivere in uno stato sociale, propagasi la verità, Iddio fece l' uomo talmente ch'egli fosse attaccato più che ad ogni altro alle opinioni, agli usi, alle abitudini, che riceve per via dell' insegnamento primiero, che gli danno la famiglia e la società. Perciò invece di accusare la provvidenza per avere ella fattoci in questa guisa, o di tentare di sovvertire quest'ordine, come introduttor degli errori, si dee riconoscere, che ad esso dee l' uomo i primi veri e la loro certezza. Che sarebbe dell' uomo, della sua morale, della sua religione, se, abbandonato unicamente al proprio raziocinio, non trovasse in sè scolpiti dall'abitudine quei veri, che, per la sua essenza, la società dee insegnare ad ogni uomo? Ogni società pubblica e privata è costretta dall' intima sua natura a educare l' uomo nella morale e nella religione, la sostanza di cui non è mai al tutto spenta fra gli errori, in cui si ravvolge; per altra parte, l' uomo è dalla propria natura inclinato a ricevere facilmente, e perder difficilmente i documenti sociali. In questo accordo di disposizioni tra l' individuo e la società, si vede il fine, che la provvidenza elesse per radicare nel petto umano le verità religiose e morali, al che non basta la ragione più colta di per sè sola; poichè questa non può come la società far passare talmente il vero in natura, che acquisti compiuta certezza nello spirito umano, e vi si imprima così tenacemente, che anche de' susseguenti errori dell' intelletto valgono ben di rado a cancellarlo del tutto. Se il Sismondi avesse a ciò posto mente, non avrebbe considerata l'educazione e le abitudini dell' infanzia come sorgente sola di prevenzioni fallaci; avrebbe anzi veduto, che appunto, perchè havvi nella natura un principio, per cui l' uomo fortemente si attacca agli insegnamenti sociali, instillati in lui dall'educazione, questo fu segno che l'autore di quello vuole, che questo sia il precipuo veicolo della trasmissione di un' accertata verità. Rousseau sconosce affatto la natura, quando stabilisce l' educazione non sovra a quelle basi, su cui questa la fonda, ma su un piano al tutto artificiale; cioè sull'opera spontanea e libera della ragione individuale, e non nei documenti dell'esterna autorità precedente, e accompagnante lo sviluppo della ragione. Poichè la natura dà alla ragione l' ufficio di perfezionare l'educazione dell' individuo, a

cui appartiene, ma non di cominciarla, e di darle la forma principale. Del resto è al tutto congruo, che quel filosofo, disconoscendo affatto l'uomo, e rigettando come innaturale la società, ponesse fuori di questa il mezzo dell'educazione, ed errava nelle basi precipue del suo sistema.

Le insinuazioni della società, le abitudini, contratte dall'infanzia, per mezzo dell'educazione, sono il più sicuro sostegno della verità nel cuore umano; poichè, come osserva l'abate di Lamennais, l'individuale ragione, ancorchè potesse dar di sè sola all'uomo la *verità,* non potrebbe mai generalmente dargliene la *certezza;* e soprattutto io aggiungo quella *certezza,* non di puro intelletto, ma che affetta e il cuore e la volontà, che tocca tutto l'uomo, certezza che è la sola sufficiente a far passare la scienza morale e religiosa all'azione contro le passioni, e tutti i principî che la combattono. Si dice che l'influenza dell'educazione sia quella che produce le conversioni, o almeno i rimorsi dei traviati in punto di morte. Io lo concedo; ma invece di dedurne che tutto questo provi la debolezza dello spirito umano, se ne dee concludere, che ciò mostra l'ordine della natura, nel quale l'educazione sociale, essendo il mezzo principale della verità, somma dee essere e quasi invincibile l'influenza dell'educazione. Certamente l'educazione non fa solo quest'opera; e tutto il suo concorso non basterebbe a imprimere sodamente nell'uomo delle opinioni, manifestamente contrarie alla natura dello spirito umano; ma altresì tutti i principî dello spirito umano non sarebbero di tanto per condur l'uomo alla verità, senza dell'educazione. Onde chiaro si scorge, che come le impressioni dell'educazione suppongono sempre qualche verità, quando agiscono fortemente sulla natura umana, così la verità abbia d'uopo del concorso dell'educazione per imprimersi fortemente, e durevolmente nel petto umano.

S'ella è dunque la forza dell'educazione, che, anche all'uomo traviato di spirito, fa sentire i rimorsi in mezzo a' suoi disordini, e concorre a produrre in molti dei salutari cangiamenti, il vero filosofo non dee inveire contro quell'ordine, e volerlo invertire, stabilendo quell'ordine artificiale, che immaginava Rousseau. Egli è vero, che l'uomo essendo per natura corrotto (Rousseau diceva che l'uomo nasce buono, ma asseriva essere un male la società, e l'origine questa di tutti i mali; ora

l'uomo della società è l'uomo della natura, l'uomo reale: Rousseau adunque implicitamente concedeva che l'uomo esistente è malvagio, e l'uomo buono era soltanto un suo ideale, una creazione della sua fantasia).... Rousseau vide di mali pieno il mondo, e con cattiva logica credette di spiegarli col metterne l'origine nella società; egli non vide che l'uomo è cattivo in società, ma non è cattivo per essa, bensì non ostante di essa. La società corrotta può talvolta reagire sull'individuo e corromperlo, ma è sempre l'individuo, che premia o corregge la società. Col mezzo dell'educazione si propagano molti errori; che si dee dedurne? se non che dovere il filosofo rettificar la natura, ma non distruggerla? L'educazione non perverrebbe mai a insinuare degli errori, senza l'appoggio di qualche verità, conforme alla natura umana; e la verità non si potrebbe imprimere negli animi, senza dell'educazione. Conservate adunque religiosamente questo mezzo importante, il solo sicuro ed efficace, e adoperatevi soltanto a correggere l'uso, che se ne fa.

Che cosa infatti anche nelle tenebre del politeismo conservò qualche verità di morale o di religione, se non la tradizione sociale, stabilita da Dio per trasmettere a tutti gli uomini i documenti della tradizione primitiva? I filosofi? Ma si contano gli esordì della filosofia; e prima di Pitagora e di Talete chi insegnò a' Greci la morale sapienza? Orfeo, si dice, incivilì col canto e con una religiosa poesia gli uomini selvatici; ma chi avea mostrato ad Orfeo i principì della religione, e svolse nel suo petto i semi del bello musicale e poetico, se non una preesistente verità? Conviene adunque convenire, che, attesa la nostra natura, l'educazione, colla sua forza efficacissima, è il mezzo principale, che Dio destinò per l'insegnamento del vero e la sua conservazione nel petto degli uomini.

E anche, per riformare le umane opinioni, e cessarne le prevenzioni di errori, fa d'uopo essere persuasi di questa verità sovra l'importanza dell'educazione e dell'insegnamento tradizionale; poichè questo è il mezzo naturale di ammaestrare gli uomini nella verità, fa d'uopo ricorrere ad esso, come a un istrumento della natura, per bandire gli errori del mondo. Non è l'uso dell'individuale ragione, che può stabilmente riformar molti errori, ma l'opera stessa dell'educazione.

CXCVI. — *Le analogie fra la materia e lo spirito considerate profondamente svaniscono.*

Già dai tempi antichissimi vi furono dei filosofi, i quali, trasportati dall'amore dell'unità nei loro sistemi, confusero insieme lo spirito e la materia, o cercarono di stabilire delle analogie tra l'uno e l'altra; come gli Eleatici, gli Alessandrini, Platone stesso, Plotino, i Cabbalisti, i Teosofi, Spinoza, ec. Questo vezzo si trova pure tra' moderni: Bacone colloca tra le scienze che si desiderano quella dell'analogia tra' due mondi; e il signor Bonald[1] chiama quest'analogia un soggetto importante e profondo, in cui molto havvi a discoprire.

Egli è facile che l' immaginazione resti presa dall'entusiasmo all'aspetto di quel mistero, che corre tra l'unione de' due mondi; e ne cerchi la ragione in quelle abitudini, per cui noi siamo assuefatti a trasportare nel linguaggio, e nelle stesse idee, proprietà dall'una all'altra di quelle cose. Ma s'egli spetta alla psicologia il dar ragione di queste abitudini, mostrando com'elle si fondano nella nostra natura, e sul processo, che le facoltà dell' individuo e della specie seguono nel loro spiegamento, egli è per altra parte dovere della sana logica il far che l'uomo si astenga da una materia, in cui non può penetrar al di là dei limiti psicologici. Imperocchè quanto è certo, per la nostra esperienza, che la materia e lo spirito esistono, tanto è contrario alla medesima il volere stabilire tra l'una e l'altro delle analogie, le quali inducano qualche somiglianza di natura; poichè il senso intimo ci manifesta che tra il corpo e il pensiero non v' ha alcuna intrinseca analogia. Le sensazioni ci manifestano l'uno, la riflessione l'altro; la sensazione e la riflessione ci danno cognizione altresì di alcuni altri esseri e di alcune altre relazioni, che non si contengono nel contenuto della sensazione e riflessione pure; qui si limitano le nostre facoltà di conoscere; non ne abbiamo alcuna che sia intermedia tra la riflessione e la sensazione, o che ci riveli l'intima natura dello spirito e della materia: qual diritto dunque avremo di decidere dell' una o dell'altra, o dell'analogia

[1] Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps, par les seules lumières de la raison.* Paris, 1802.

tra due cose, che noi conosciamo soltanto per due facoltà diverse, onninamente divise? Egli è vero, che lo spirito e la materia si uniscono in qualche modo nell'uomo, che si compone dell'uno e dell'altra; ma quanto è certa l'unione, tanto è oscuro il modo, perchè l'uomo che ha due classi di facoltà, l'una per conoscere le sue facoltà mentali, l'altra le corporee, non ne ha alcuna per ravvisare la connessione delle une colle altre.

Egli è pertanto fuori della facoltà umana il voler ricercare la ragione intrinseca delle analogie tra il corpo e l'anima, e il volerlo tentare serve soltanto a confondere il vero metodo della scienza, e ad avvicinare per lo meno alle antifilosofiche teorie dell'idealismo e del materialismo. È un aureo aforisma, di grande importanza nella logica, quella sentenza del signor Ancillon: « A prima fronte si scopre una grande analogia tra le diverse scienze; ma chi più a fondo considera, scorge correre tra l'una e l'altra una distanza infinita. »[1] Elle si uniscono, relativamente alla pratica umana, e questa ci mostra che elle sono in qualche modo unite insieme; ma noi ignoriamo questo modo, e non abbiamo dei diversi subbietti, su cui si aggira la scienza, cognizione bastevole per determinarlo. Se si manca di tal prudenza, si corre pericolo di incorrere in eccessivi sistemi, e di mutilar l'esperienza, col volerla ridurre a unità. Contentiamoci dell'unità, che ci dà la natura, e non cerchiamone alcun'altra. La natura ci ha forniti di varie facoltà, a ciascuna delle quali risponde un suo lato diverso; ma non ce ne porge alcuna, per conoscere d'un colpo d'occhio, e per così dir tutto insieme, il complesso di questi lati. Perciò, chi tenta di farlo, è costretto a gittarsi nel vago delle astrazioni, e a lasciar l'esperienza; se non che, non potendo mai, anche il più intemperante dogmatico, fondarsi se non su qualche verità sperimentale, la pretesa di ridurre il nostro sapere a un punto solo finisce sempre coll'annichilare qualche facoltà. Se le mosse si prendono dalla riflessione si va nell'idealismo, se si parte dalla sensazione, il materialismo è il risultato. Dal che, come osserva il signor Stewart, risultano infine infine quei sistemi mostruosi, perchè esclusivi, i quali non solo non ispiegano una parte della

[1] Ancillon, *Essais de philosophie, de politique et de littérature.* Paris, 1832.

natura, ma sragionano su di essa, per tirarla a qualche altra, e con essa confonderla; sistemi, che mostrano, è vero, nei loro autori, delle qualità di spirito filosofico, come le tendenze all'unità, ma che mostrano difetto di altre forse ancor più essenziali, come è la vastità della mente, e quel senno filosofico, per cui non si violenta la natura, ma si lascia ogni cosa a suo luogo, secondo che l'esperienza c' insegna. Costoro sono più fatti per essere poeti che filosofi, e l'immaginazione signoreggia in essi il buon giudicio. Si dee adunque regolare di molto, nella disciplina, le tendenze all' unità, la quale quanto è necessaria alla scienza ove sia moderata, tanto può nuocerle colle sue esagerazioni. Infatti il fine della scienza è la pratica; e qual cosa di più nocivo a questa di quei sistemi esclusivi, i quali corrompono le sincere nozioni di una parte della natura, e conducono pertanto l'uomo ad averne delle false idee, e ad essere in contraddizione con esse nelle sue azioni? Per l'idealista è nullo il mondo fisico; pel materialista è nullo il mondo religioso e morale; or si vegga quali dovrebbero essere le pratiche conseguenze di questi pensamenti, se, chi li professa, fosse nelle opere consentaneo alle sue dottrine, e la natura non si prendesse spesso i suoi diritti coll' indurre in contraddizione con sè stesso, chi la disconosce nella sua scienza.

Il signor Stewart[1] dice che Locke si guardò dai sistemi esclusivi, e che non si sente punto nel suo *Saggio sull' intendimento*, come in molte altre opere di simil natura, il laboratorio del fisico o il lambicco del chimista. L'osservazione è giustissima; nella *Ricerca della verità* del Malebranche si sente in molti luoghi, che il suo autore era un teologo, e nelle opere filosofiche del Bossuet, ch'esso era un naturalista. Darwin e Cabanis spinsero oltre ancora codesto eccesso. Nulladimeno, s'egli è vero che Locke seppe guardarsi dalla sua professione nelle belle distinzioni che fece delle fonti dell' umano sapere, distinzioni obliate da molti di quelli, che si chiamano suoi discepoli, egli è però innegabile, che, in molti particolari delle sue analisi, dimenticò le sue distinzioni, e mostrò che fu tirato dalle abitudini medievali a dare una esclusiva attenzione a' sensi e alla materia nelle ricerche sullo spirito umano.

---

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. II, pag. 6 e segg.

CXCVII. — *Le idee storiche e filosofiche del Dugald-Stewart.*

Il bel compendio della *Storia della filosofia moderna*, che ne diede il signor Stewart,[1] compendio che ha molto più di sugo e di valore reale di molte altre voluminose istorie, mi sembra presentare tra tutti gli altri pregi di cui è ripieno, due luminosi caratteri; de' quali il primo si è quello di giudicare dei sistemi filosofici, de' loro pregi e de' loro difetti da un alto punto di vista, quello cioè in cui l'autore fu condotto dalla filosofia, che professava, fondata da Bacone e da Locke, perfezionata da Reid e dagli altri scozzesi filosofi. Il signor Stewart si vale di questa luminosissima e veramente assennata filosofia non come fecero alcuni storici seguaci di Kant, i quali si servirono della dottrina del loro maestro per esaminare gli antichi sistemi, e segnarne il valore: egli si serve della filosofia scozzese come di una sperienza perfezionata per discutere i diritti, mostrare le scoperte e i difetti delle anteriori sperienze. Perciò egli non parte dall'autorità e da una tecnica terminologia, come fanno i kantisti, seguaci di un sistema artificiale, ma dai fatti medesimi, provati dall' esperienza, e riesce più chiaro ed aperto a ogni lettore; tanto che questa storia diventa un'opera giustificativa della bontà della filosofia scozzese. L'autore si distingue col senno pratico, colla precisione e la profondità da questi filosofi; profondità non apparente, non originata dall' oscurità delle idee e dalla novità dei vocaboli, ma dalla finezza di accorgimento, che una filosofia sperimentale, ben avanzata, porge onde poter estimare gli antecedenti tentativi dei filosofi, segnando l'origine dei loro pregi, e dei loro difetti. Il signor Degerando commenda, in modo particolare, il giudizio dell' autore sulla filosofia di Cartesio. Degno mi sembra di pari lode quanto vi è detto sulla filosofia di Locke, e tutto il resto, se si togliessero i paragrafi sul Gassendi e sul Grozio a' quali l'autore non ha forse resa la dovuta giustizia, e il capitolo sulla filosofia di Kant, riguardo alla quale mentre giustamente ne segna alcuni difetti, non sembra averne veduti alcuni pregi indubitabili, e in generale

[1] STEWART, *Hist. abr.*, t. I, *Discours prélimin. du traducteur.*

non essere entrato ben a fondo nel suo spirito; se non che egli medesimo ingenuamente il confessa, attesa la sua imperizia della lingua tedesca.

Da questo punto di vista in cui si collocò il signor Stewart per considerare la filosofia risulta un' unità non artefatta, ma intrinseca, in tutto il piano della sua storia, unità che si comunica alla ben concatenata e fluida sua elocuzione. Breve di molto questo scritto, e facile in apparenza, si scorge essere il risultato di lunghi e profondi studi e l'opera di un egregio maestro.

Il secondo carattere di quest'opera è la sua indole pratica. Esso è piuttosto una filosofia della storia della filosofia, che una storia propriamente detta. L' autore non si trattiene nello esporre le dottrine particolari dei filosofi; ma fa più, e ne mostra lo spirito, quello che v'ha di buono, e ciò che vi manca. Quindi quest' opera diventa utilissima a chi legge la storia della filosofia e le opere dei filosofi, che vi sono esaminati; essa mostra a gran tratti il processo delle scienze e l' attuale suo stato. Senza che il signor Dugald-Stewart, come notano i traduttori delle sue opere, i signori Prévost e Buchon, respira continuamente un sincero e profondo amore della filosofia e della specie umana. Lontana da ogni esagerazione, la filosofia è, nel suo intendimento, un mezzo utilissimo per giovare l'umanità; e checchè ne dicano i suoi detrattori, l'esperienza che abbiamo, ci dà ferma speranza di veder aumentata nell' avvenire la sua felice influenza sulle nazioni. Quindi egli non si scoraggia per le obiezioni e i fatti, che gli vengono allegati in contrario, e ripete più d'una volta, con compiacenza, i vantaggi che dagli studi filosofici derivarono agli uomini. Gli errori funesti contro la religione e la morale lo contristano, egli però li attribuisce agli uomini, e si guarda dal chiamarne in colpa la scienza medesima. Con che benevolenza verso i suoi simili egli professa, e richiama spesso in campo l'attitudine che ha l'uomo ad essere perfezionato, non come la intesero alcuni traviati spiriti, ma secondo l' idea che ne danno il buon senso e la natura! Quindi è che la sua storia non serve di sola compiacenza allo spirito, ma è giovevolissima alla pratica, ed è ripiena di modesti e utili consigli, che accennano uno spirito luminoso e un' antica sperienza. Però a fine che tali precetti ottengano il loro fine, e

che una sì bella idea della filosofia non venga da parecchi male intesa, come più d' una volta si fece per lo passato, farebbe d'uopo, oltre quello che dice il signor Stewart, determinare il luogo che tiene la filosofia per sè stessa nelle cose umane e mostrare l'influenza, che dee avere sull'azione, non già facendosene la prima guida, ma concorrendovi secondo la sua natura. Ci siamo proposti in quest'opera di dare alcuni cenni su così importante materia la quale, a parer nostro, è necessaria acciocchè la filosofia, che è un dono così eccellente dell'autore della natura, non si volga in abuso.

CXCVIII. — *Le arti e le lettere debbono adattarsi ai tempi e ai luoghi e conservare i loro nazionali caratteri.*

L'architettura e la musica erano, appo i Greci, divise in parecchi ordini, come il loro idioma era diviso in parecchi dialetti, secondo le varie province, in cui si partiva la Grecia. I moderni aggiunsero alcuni nuovi generi. Lo stesso dicasi delle diverse scuole di pittura, la quale fu creata dagli Italiani, come la scultura lo fu da' Greci.

In retta filosofia, non si può dire che, per intrinseco valore di bellezza, un ordine sovrasti all'altro. Può forse eccettuarsi il gotico; ma, anche rispetto a questo, non è egli il più *naturale* per alcuni paesi, in alcune circostanze? Che sarebbe un tempio greco sovra le vette di una montagna nevosa del settentrione, circondata dalle scene dipinte da Ossian, se non una dissonanza? Il gusto gotico è in armonia coi tempi, in cui nacque, e coi luoghi, in cui fiorì; in questi termini è buono, perchè naturale. Che si dica lo stesso degli individui e de' popoli, i quali non hanno tutti il gusto medesimo, come non hanno le stesse inclinazioni, la stessa tempera, gli stessi usi, le stesse costumanze, gli stessi governi, lo stesso clima. Bisogna in letteratura, come in ogni scienza pratica, guardarsi dai sistemi esclusivi, e attenersi costantemente alla sperienza della natura; bisogna ammettere, nella teoria, quella varietà, che si trova nella pratica. Bisogna, in una parola, che l'arte sia, per così dire, tanto larga, quanto lo è la natura. Certo il buon gusto è uno; ma non può esso avere diverse forme, ciascheduna delle quali risponda a qualche lato dell'umana natura,

sia armonica verso sè stessa, e perciò più bella? Perchè non sarà in tutte le arti e le lettere, quello che ha loco nell'architettura? Perchè a un individuo piace più una cosa, si dovranno bandire tutte le altre? Non è ella la varietà degli oggetti della natura, stabilita appunto da Dio, per contentare tutti i gusti più svariati? Qual è l'individuo, qual è il popolo, che abbia il diritto di erigere in trono il proprio gusto, abbattendo quello degli altri? La Grecia e la Francia, illustri ed eccellenti nazioni senza dubbio, ma che non sono l' universale, possono forse dar delle leggi esclusive a tutto il genere umano? Il mezzogiorno ha forse il diritto di signoreggiar sulle lettere il settentrione? La natura non ha ella dei lati immensi, ciascheduno dei quali si mette in mostra da un genere particolare nella letteratura e nell'arte, senza che alcuno di questi abbia diritto di dannar l'altro, come una faccia dell'universo l'altra non esclude? La letteratura, nel suo complesso, dee ritrarre tutti questi varî e anche opposti aspetti della natura, quando essi trovano un lato rispondente nella natura umana; poichè il buon gusto, considerato nelle facoltà, in cui consiste, e come regola dell' ingegno, altro non è che il complesso delle attitudini e disposizioni naturali. Ora siccome un lato della natura, oltre alle sue proprie bellezze, non contiene le bellezze degli altri, così un genere di letteratura non ha tutti i pregi possibili, e per conseguente gli manca ogni diritto di voler escludere gli altri generi, i quali non hanno le sue bellezze, ma in compenso ne hanno dell'altre, ch'egli non ha. La poesia moderna è certo differente dalla antica e la settentrionale dalla meridionale. Dante non è Omero, Milton non è il Tasso, Shakspeare non è Racine; ma qual è quello di questi autori, che abbraccia tutte le possibili bellezze? Nessuno; essi si dividono la natura, ma non la comprendono intera; ciascuno di essi riverbera una faccia dell' universo, risponde a una fibra del cuore umano, ma nessuno rende immagine di tutto l'ideale poetico, nessuno satisfa l' uomo tutto intero; il che, oltre al non esser forse dato ai limiti, che seco reca l' ingegno anche più grande, proviene forse anche dalla natura stessa delle bellezze create, le quali essendo varie, di diverso ordine, e spesso opposte, non si possono molte volte insieme unire, senza perderle o almeno diminuirle entrambe. Dio solo, e non la creatura, sua opera e immagine, è un'unità assoluta, in cui la per-

fezione è una sola, perchè è somma e infinita. Per altra parte qual è quello di questi autori, che non contenga il suo proprio genere di bellezza, che negli altri almeno a un grado uguale non si rinvenga? L'*Iliade* sia pure essa bella, essa non è tutto il possibile del poema epico; la *Divina Commedia* ha destato delle impressioni vaste, profonde, incantatrici, che non sono mosse da Omero. Shakspeare fa sentire che il dramma non è tutto in Sofocle e in Racine; e che fuori del teatro, creato da questi due alti ingegni, v'ha ancora un grande e meraviglioso teatro. Conserviamo adunque tutte le parti della natura e del suo ideale, e non escludiamone alcuna.

Si suol dire dai settatori di una critica esclusiva, che Omero p. es. e Racine contengono tutte le bellezze di Dante e Shakespeare, senza averne i difetti; e per tal modo si confidano di aver risposto all'obiezione. Ma l'esperienza li confuta manifestamente; poichè il senso interiore, che è il linguaggio del gusto, ci insegna, che le bellezze degli uni sono di un genere totalmente diverso da quelle degli altri; e che spesso le une sono colle altre incompatibili. Il bello di Shakespeare non è quello di Racine; tentate di congiungerli insieme, e voi distruggerete, in gran parte, entrambi, e li menomerete del tutto. Siccome il rosso e il verde, insieme confusi, fanno un certo color dilavato, che non agguaglia più la bellezza di alcuno di quelli separatamente presi, così ec. Oltredichè costoro ragionan dietro una ipotesi al tutto falsa, cioè che le bellezze di Dante e Shakespeare consistano in separati particolari, laddove egli è certo che le principali di esse risultano appunto dal generale complesso, cioè da quello, per cui questi due sovrani ingegni differiscono soprattutto da Racine e da Omero. Il signor Schlegel ha assai bene mostrata la picciolezza e gli errori di questo genere di critica, che sommette all'analisi i capolavori, e ne neglige il complesso; e quantunque quel profondo critico siasi alquanto inchinato all'eccesso contrario, nel che consistono, secondo noi, radicalmente quegli errori, che gli si ponno imputare, spetta a noi, venuti dopo di esso, il vedere, che come la critica non dee essere puramente sintetica e complessiva, così non dee essere solo analitica e particolare.

Ma si dirà, che molti hanno il gusto depravato; che alcuni lati reali della natura ripugnano al vestir l'ideale, ed esser poetici ec. Riguardo alla seconda obiezione vi sarebbe molto

da dire; e se io dicessi, che, quantunque non siasi sinora trovato a parecchi oggetti il loro ideale, ciò non prova che non sia possibile, io non so che di ragionevole si potrebbe opporre. Chi nega, che molte realtà ributtino nella poesia, poichè il puro reale, per eccellente che sia, in sè medesimo, non è poetico? E perchè sinora non si è trovato a qualche lato della natura un acconcio ideale, si vorrà negare che sia impossibile il trovarlo per l'avvenire? Regola eccellente del signor Manzoni[1] che non si dee porre altro limite al letterario possibile che l'esperienza. Ora l'esperienza poetica è forse esausta? Chi può prevedere gl'ingegni avvenire? L'ingegno solo creatore è capace di poter conoscere le sue scoperte nel campo dell'ideale; e il supporre ch'elle si possano determinare anticipatamente è contraddittorio, poichè l'ingegno che potesse determinarle, con iscienza di causa, ne sarebbe già il creatore. Omero con tutto il suo ingegno non avrebbe potuto dire: non vi ha altro genere epico possibile, che quello in cui io ho cantato; poichè egli non avea l'ingegno di Dante, e ignorava l'ideale scoperto da questo. E se a Dante in alcune poche parti del suo poema mancò l'ideale, non si può dire che sia impossibile a qualche ingegno futuro il trovarlo, perchè Dante, quantunque altissimo, fu uomo, e non potè avere un ingegno rigorosamente universale.

Riguardo al pertenere al buon gusto diversi generi, nella classe medesima di letteratura, ed esistere pure un dramma, che non è quello di Racine, appare dal contemplare le varie opere di alcuni di questi sommi ingegni; se il genere dell'*Odissea* non è precisamente quello dell'*Iliade*, e il genere di *Atalia* e di *Saul* non è quello di *Virginia* e di *Britannico*, perchè non vi potranno essere dei generi al tutto diversi da questi? Non v'hanno forse due composizioni letterarie dello stess'uomo, che, anche pel genere, perfettamente siano le stesse, ora se a un solo ingegno è conceduta più o meno questa varietà di creazione, perchè ella si vorrà negare alla natura, come produttrice di tutti gli ingegni nella vasta estensione del mondo, e nell'indefinito corso dei secoli?

Riguardo all'obiezione del gusto depravato, rispondo, concedendo che per essere vario e amplissimo il regno del buon

[1] Manzoni, *Lettre a M. C.** sur l'unité de temps et de lieu,* in *Le « Comte de Carmagnola »* ec., trad. par Fauriel. Paris, 1823.

gusto, esso non si vuol confondere col cattivo gusto, il quale altro non è che il difetto dell'ideale, qual si trova nell'umana natura. Ma il cattivo gusto ha i suoi segni, che lo manifestano, e impediscono di confonderlo colla qualità che gli è contraria. Il senso estetico è il giudice naturale in questa materia e la pietra di paragone; siccome però esso suol e dee variare tra gli uomini in questo senso, che la natura di ciascuno e l'abitudine, ch'è una seconda natura, possono renderlo giudice ingiusto di quelle bellezze, alle quali non è inclinato dal suo *individualismo,* o non è assuefatto dal suo costume; a evitare questo inconveniente si vuole accoppiare al senso estetico l' esame della ragione, fondata sullo studio della filosofia estetica e l'autorità universale delle nazioni.

Riguardo al primo di questi due ultimi mezzi per giudicare il buon gusto, osserverò che l'armonia delle parti verso sè stesse e verso la natura, quando non siano accoppiate a una ripugnanza grande e continua, dà già, se non certezza, grande probabilità, che il buon gusto sia osservato. Se Voltaire avesse posto mente a questa regola, invece di lasciarsi guidare dal suo ingegno individuale e dalle sue abitudini, avrebbe certo trovati dei difetti nell'*Amleto,* ma non avrebbe mai detto che questo sublime lavoro *sembra la produzione di un selvaggio ubbriaco.* Il buon gusto consistendo nell'ideale poetico, è quasi impossibile che, trascurando questo, possa in quello che si trascura, essere armonico verso sè stesso e verso la realtà.

Riguardo al secondo, osserverò che è possibile che per un dato tempo siasi trovato in generale il gusto di qualche nazione, ma che è impossibile, che siasi trovato il gusto di una nazione in tutto il suo corso; e che quando momentaneamente il gusto generale si depravò, non mancarono mai illustri ingegni, che più o meno vi si opposero. Il Tasso, il Redi, il Davanzati, il Filicaia, il Chiabrera, Quintiliano, Tacito, Giovenale, ec. sono di questo genere. Oltre di che il pravo gusto quasi non dura in una nazione se non è al tutto corrotta, e ha tosto stucchi gli animi del falso brillante, che, al suo apparire come novità, gli avea sedotti (poichè l' amore alla novità è quello che introduce il cattivo gusto) ed essi sono condotti da alcuni illustri ingegni allo smarrito sentiero. Così il seicento non durò in Italia, nè in Francia quel pravo gusto introdottovisi nella ultima metà dello scorso secolo, e venuto all'auge

durante la Rivoluzione. Che se nell'Impero Romano la corruzione del gusto fu più durevole, egli è perchè fu originata dallo stesso suo politico decadimento, e terminò colla totale estinzione.

Egli è adunque indubitato che quanti sono i lati del reale tanti sono quelli dell'ideale, se non esistente, almeno possibile. L'errore contrario merita di essere confutato come grave in letteratura; poichè se prendesse piede ne seguirebbe un inceppamento degli ingegni che toglierebbe alle lettere ogni progresso, le indurrebbe a una servile imitazione, e finirebbe collo spegnerle. Ma questo non è il solo errore; poichè un altro ad esso opposto vi ha e non meno grave, ed è quello di coloro, i quali dall' esservi una gran latitudine nel buon gusto per sè medesimo, conchiudono che ogni individuo e ogni nazione dee questo gusto generale e comune a tutta l'umana specie preporre come unica norma alla sua letteratura, senza più conservare alcun' indole nazionale; errore che a prima fronte pare meno grave del primo, ma lo è pure forse ugualmente, poichè, quantunque chi lo difenda si creda di conservare il gusto intrinseco e generale si pone a un rischio quasi inevitabile di perderlo. Conciossiachè, quantunque il gusto generale esista in sè stesso e pel genere umano, questo gusto tutto solo è una pura astrazione relativamente agli individui e ai popoli particolari. Ogni popolo, ogni individuo è determinato dalla sua tempera, dalle sue abitudini e da tutte le fisiche e sociali sue circostanze a qualche modificazione speciale di quel buon gusto generico, talchè se si volesse cancellare in ogni popolo e in ogni uomo questa modificazione si violerebbe la natura, si perderebbe ogni gusto, e, togliendo ad uno ad uno tutti i modi del gusto universale, si torrebbe eziandio quest' altro, non lasciando che un puro nome e una vana apparenza.

Si dee adunque alla letteratura conservare la sua indole nazionale, come la si dee conservare al governo, alla parte positiva o negativa delle civili leggi, e alla stessa disciplina accidentale della religione. Tutte queste varietà, che si trovano nelle nazioni, sono quelle, che rendono individuale e concreta quell' umana natura, che altrimenti sarebbe generica ed astratta. Elle non ispengono la natura umana, ma anzi le dànno corpo, e la conservano coll' adattarla alle diverse circostanze, in cui è

collocata. Elle sono considerate, per sè stesse e astrattamente, arbitrarie, ma nel fatto sono naturali, essendo opera insensibile della natura e del tempo, ed essendo necessarie all'armonia dell'uomo con tutto quello che lo compone, e quello che lo circonda, poichè l'uomo assoluto e generico non esiste, ma solo le persone individue e i popoli individui hanno luogo.

Questa individualità del gusto non è già, ben si notò, una opposizione a qualche canone del buon gusto universale; ma solo una limitazione, un' esclusione di qualche cosa, che la natura generale dell'uomo approva, ma alcuna sua individualità rifiuta; e rifiuta, non perchè oppongasi alla natura intrinseca del buon gusto, ma solo perchè non accorda colla sua individualità. Le bellezze di Shakespeare sono tutte d'accordo col gusto generale, che presiede a tutte le nazioni, e uno straniero illuminato tutte sa pregiarle e ammirarle; ma non tutti potrebbero essere trasportati poco nella letteratura italica, senza sformarne la nativa nazionale fisonomia. Questo argomento fu provato dal signor Giordani in un suo opuscolo pieno di buon senso, a cui null'altro si può rimproverare, che alquanto eccesso nell' opposta parte; tanto è difficile, attesa la natura dello spirito e del linguaggio umano, anche allo spirito più moderato, il tenere sempre la moderazione!

L'individualità del gusto, oltracciò, senza punto opporsi al buon gusto generale, lo modifica, lo determina, comunicandogli la sua individualità.

Il fatto è la più aperta prova di questa individualità delle nazioni così nel pensiero come nell' azione, così nella letteratura come nella società. La verità e la virtù deon dovunque essere una sola; ma, variando i luoghi, i tempi, le circostanze, deono variare i modi di applicarle all'azione cogli instituti sociali e coi mezzi letterarî; poichè il fine dell'azione e delle lettere è certo la verità, e la virtù; ma il mezzo per arrivarvi dee accomodarsi coll' umana natura, come adunque questa patisce molte accidentali modificazioni, così alle medesime i mezzi dell'azione deono accomodarsi. La letteratura giova col dilettare; diletta col destare nell' animo umano le facoltà estetiche; non può destare nell' animo queste facoltà, se ad esse non si proporziona, se perciò non si adatta alle modificazioni individuali, che la natura medesima ha stabilito. Perciò, quantunque il buon gusto sia uno, e la letteratura sia una, tuttavia ogni

nazione del mondo ebbe gusto e letteratura suoi proprî. Quel lavoro, che fece il Montesquieu per determinare tali variazioni degli ordini sociali, secondo la varietà delle circostanze, il signor Sismondi lo fece in parte quanto alla diversità della letteratura. Nello spirito delle leggi noi veggiamo, secondo i tempi, i luoghi, le circostanze, modificate le leggi e i governi degli uomini della stessa natura, che adatta insensibilmente l'opera degli uomini all'opera sua, come il medesimo processo leggiamo essere avvenuto a quella parte notabile della letteratura, di cui ha scritto la storia il signor Sismondi. E lo stesso apparirebbe della storia della letteratura universale quando ci fosse tutta nota, e qualche filosofo imprendesse a trattarla tutta intera, come Montesquieu trattò la legislazione, vale a dire mostrandoci nei fatti l'opera armonica e costante della natura (Vedi sull'opera del signor Sismondi un'osservazione analoga nel *Grand commentaire sur un petit article*). Ma benchè non s'abbia ancor tale storia insieme ordinata, i fatti, che sparsi abbiamo, e che dovrebbero compierla, bastano a provare con evidenza la nostra asserzione.

Così nelle lettere, come nelle cose sociali, un popolo non perde mai impunemente la propria fisonomia. Non acquista quella di un altro, perchè le circostanze si impongono all'azione invincibile della natura. Non guadagna dunque nulla e perde tutto. La società agisce sulle lettere e le lettere sulla società; come il pensiero sull'azione e l'azione sul pensiero. Per cambiare le lettere bisognerebbe cambiare la società e viceversa. E, ancorchè si pervenisse a cambiare alcuna di queste cose, ne seguirebbe forse esser possibile l'adozione dell'altra? No; poichè rimarrebbero sempre immutabili quelle circostanze, quelle abitudini, quell'indole, che la natura ha posto fuori dell'arbitrio umano.

La natura collocò caduna nazione in certe circostanze particolari, che la mettono in istato di essere affettata particolarmente da un lato particolare di essa, e la rendono meno capace di ricevere l'impressione degli altri. Perciò, siccome secondo il luogo in cui è posto, ogni popolo vede per così dire una faccia dell'universo che in altra situazione non si può così bene afferrare, così ogni letteratura è destinata a rappresentare un lato del medesimo. La letteratura universale, cioè quella, che rappresenta in pieno la natura, si compone

delle letterature diverse, e il distruggere queste non sarebbe un favorire, ma un distruggerle prima.

Tuttavia non si deve conchiudere che nulla si debba ritrarre dall' estere letterature, nè che si debba servilmente seguir l' indole della cittadina. Purchè si servi l' essenza dell' indole nazionale, non vieta questa e comanda il progresso delle lettere, che a quella s' acconci quello degli stranieri che può starle bene, con quella parchezza e quella prudenza però con cui puossi adottare qualche foggia, o qualche parola straniera, quando manca ai proprî usi o alla propria lingua, e non contraddica al genio loro. Poichè la letteratura di una nazione non è mai perfetta, e chi bene ne conosca l' indole può arricchirla, senza svisarla.

Voltaire intese assai bene nella teoria sino a qual segno possano le patrie lettere ampliarsi convenevolmente colle ispirazioni straniere, ma non fu così felice nell' esecuzione. Il modo in cui imitò Shakespeare e la leggerezza con cui portonne giudizio, ci dànno luogo a vedere ch' ei non sentiva appieno il vero merito di quel tragico sopraggrande. La pittura individuale degli uomini è il più gran pregio dei drammi shakespeariani, e l' origine di quelle grandi bellezze, che appartengono a lui solo; ma non sembrò nè meno che Voltaire l' abbia osservato, e almeno è certo che non ne fece ritratto. Egli prende dall' Otello soltanto l' intreccio, e lo rende inverisimile; dall' Amleto lo spettro, e lo spoglia dall' ideale; dal Riccardo III il personaggio di Maometto, ma lo esagera, e lo mette fuor di natura. Che divario immenso tra le viventi pitture, che il tragico inglese fa della storia nelle sue tragedie di soggetto romano, e la languida e volgare declamazione della morte di Cesare! Voltaire non è più pittore nelle tragedie, che nella storia e nel poema epico, nel primo genere di composizione ha spesso l' eloquenza della passione, ma i suoi personaggi sono piuttosto degli esseri astratti e generali, dei rappresentanti di una passione, che degli individui.

Il Voltaire dell' Alemagna, Goethe, differisce dal Voltaire, quanto l' Alemagna differisce dalla Francia. Se i greci e i romani furono i poeti classici della Francia nel secolo di Ludovico, e dell' Italia in quello di Leone, Shakespeare e Milton furono i veri classici dell' Alemagna. In questo nuovo classicismo Klopstock, Schiller, Werner, Goethe imitarono quei due

gran poeti inglesi, come il Tasso, Racine, Fénelon s'inspirarono agli antichi scrittori. Le sole due nazioni, in cui la letteratura sia perfettamente moderna almeno quanto ai grandi, che la cominciarono, sono l'Inghilterra e la Spagna, se non che Dante (e l'Ariosto) e Bossuet possono far partecipe di tal gloria le loro nazioni, perchè gli educatori di questi due sommi furon soltanto il cristianesimo e il loro proprio ingegno.

Goethe adunque, che studiò ed intese Shakespeare più di Racine, ne tolse la viva e individuale pittura dei caratteri. L'immaginazione però di Goethe, mobile come quella del Voltaire, ma più profonda e indipendente di esso, non fu guidata dal buon gusto, come quella del poeta francese, e perciò mentre tolse da Shakespeare molte bellezze, ne tolse anche più di un difetto. Non è perciò ammissibile in buona letteratura una mobilità di fantasia, che s'accosti a una totale indipendenza di gusto.

CXCIX. — *La filosofia, le scienze e le arti hanno un fine fuori di sè stesse.*

Io credo che quegli illustri scrittori moderni, i quali paiono rigettare ogni filosofia, lo facciano soltanto in un certo senso, cioè oppostamente all'errore di molti filosofi, i quali pretendono che alla filosofia sottordinare si debba il resto delle cose umane, la rivelazione medesima, e in essa porre il fondamento principale dell'umana azione.

Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, dice S. Paolo. Un dotto gesuita fece in un eloquentissimo discorso un bel commento di queste parole (tra le *Pièces d'éloquence française qui ont remporté le prix*). Il difetto di questa sobrietà, tanto rilevante pel bene della medesima filosofia, è l'origine dei principali traviamenti dei filosofi, gettandoli in questioni inutili, e fuori della sperienza, e facendo così smarrire alla filosofia la sua destinazione. Accadde alla filosofia quello che accadde alla letteratura, entrambe hanno per fine l'azione, l'una coll'insegnare la verità, l'altra col farla amare, ma spesso accadde che come si cercò nelle lettere il puro diletto, così si cercò nella scienza eziandio il puro diletto, cioè il diletto che prova la ragione nello esercitarsi liberamente. Spesso ancora il diletto letterario fu trasportato nella

scienza, e il filosofo severo in apparenza altro non cercò che il piacere dell' immaginazione spiegandolo le forze nel creare delle astrazioni e nel comporre dei poemi d' idee.

Questo capitale errore da cui non sono esenti gli antichi ha ritrovato tra gli Alemanni moderni molti fautori. Con una spezie di nuovo stoicismo, molti tra costoro pretendono che la filosofia e la letteratura non debbano avere alcun fine estrinseco, alcun' altra mira che sè stesse, cioè lo spiegamento dilettevole delle facoltà estetiche e intellettuali. Questo falso sistema, al tutto opposto all'ordine della natura, tende a corrompere le lettere e le scienze; poichè non si può conservare l'uso diritto delle umane facoltà, quando se ne sconosce il vero fine.

La libertà è certamente necessaria nell'esercizio del pensiero, ma una libertà limitata dalle leggi della nostra natura. Non è un imporre delle pastoie alle nostre facoltà l' indirigerle al fine, che la natura stessa propone, ma è anzi aumentarne le forze col determinarne una positiva direzione. Senza che vuolsi notare che la tendenza all'azione, come a fine, essendo nell'ordine naturale, essa non è artificiale, ma spontanea; onde ogni letterato, ogni filosofo, che non abbia traviato le sue idee, naturalmente la siegue. Ella perciò non si oppone per alcun modo allo spiegamento libero e naturale delle facoltà dell'anima, ma solo alla loro innaturale indipendenza, la quale si è artificiale, e non la prima.

CC. — *L'amor di Dio è il dovere più nobile e importante dell'uomo.*

Gesù Cristo rivelò al mondo l'amor di Dio, che è il dovere più nobile e importante dell'uomo. Il più nobile, tanto cioè quanto l'essere supremo sta sopra le opere delle sue mani; il più importante anche relativamente ai doveri verso gli uomini, i quali doveri non avranno mai vigore costante nell'universale, se non saranno fondati sui doveri verso Dio. Ora questa carità divina è un sentimento pressochè ignoto fuori del cristianesimo. Egli è vero, che Platone avea insegnato l'amore della divinità; ma un amore fondato in quella speculativa contemplazione dell' essere supremo, di cui ponno essere capaci i soli pochissimi colti e sublimi ingegni della

tempera di Platone. Se non che anche per gli alti intelletti, tutte le più belle speculazioni della filosofia non possono produrre quella carità divina feconda di opere e attiva nella pratica umana, che è predicata dal Vangelo.

Il signor Cousin (nell'*Analisi della Morale dello Stewart,* nell' *Histoire Abrégé* di Stewart)[1] vuole che sovra i doveri morali si fondino i doveri religiosi. Questo è in parte vero in ordine di filosofia, se non che, anche in questo, la cosa dipende dal metodo che si tiene nel ragionare, potendosi principiare dalla considerazione dell'uomo e terminare in Dio (come fa Kant) o principiare dalla considerazione di Dio, come manifestato dall'universo e terminare nell'uomo. Ma riguardo alla pratica la via più accomodata a tutti gli uomini è quella seguita dal Vangelo, la quale consiste nell' insegnare non col raziocinio, ma coll' autorità rivelata (a cui conserva bentosto anche nei patti più rozzi quella del buon senso) l'amor di Dio e degli uomini, entrambi al tempo medesimo, acciocchè a vicenda si sostengano, fondando però il secondo sul primo; conciossiachè l'amor degli uomini e l'amor dell'autore della natura non poterono soli sussistere, come mostra la storia del gentilesimo, in cui i diritti e i doveri degli uomini furono tanto disconosciuti, e sì inefficace riuscì la riforma tentata da Socrate, e tutti i bei precetti della filosofia.

CCI. — *Rousseau è uno scrittore guidato dal sentimento e non dalla ragione.*

Rousseau conosce la natura per sentimento, ma non la conosce per ragione. Egli ha continuamente la natura in bocca e fa credere che l'abbia nell' intelletto, perchè l'ha nel cuore. Quindi quella continua mischianza ne' suoi scritti della verità coll'errore; verità ogni qualvolta egli segue gli impulsi del suo animo; errore quando segue i dettati della sua ragione. Il suo raziocinio è certamente pieno di forza logica; ma egli ragiona sulle cose vedute, non nel loro ingenuo aspetto, ma sotto il prisma di un' immaginazione trasformatrice, e per tempra paradossale. Il suo cuore ha il tatto sincero della verità, perchè è affettato immediatamente dalla natura; ma di-

[1] Stewart, *Hist. abr.*, t. III, pagg. 288, 289.

rige egli la sua mente alla contemplazione di questa? Ecco la sua fantasia porsi tra mezzo, ed illuderlo, ed egli logorare la possente sua dialettica su dei fantasmi. Tal è l'origine di quella seduzione, che gli scritti del Rousseau esercitano sugli spiriti: la verità dei sensi espressivi vi seduce e fa passare nel vostro intelletto attraverso del vostro cuore gli errori a cui sono tramescolati. Questa mescolanza è tanto più perniciosa, quanto è meno artificiale; poichè Rousseau non è un volgare sofista, che si adopera per inorpellare i paralogismi, il vizio de' quali non isfugge alla sua penetrativa, ma un uomo che ritrae naturalmente tutto sè medesimo, tutte le impressioni, che riceve ne' suoi scritti, e mescola così, senza addarsene, dei veri sensi a dei pensieri fallaci. I lettori sagaci troveranno però nei pensieri e nello stile del Rousseau una certa affettazione, lontana dalla natura, affettazione che non proviene già da un artificio studiato, con cui questo scrittore si adoperasse per esprimere de' falsi sensi e illudere i suoi simili, ma dalla tempera medesima del suo spirito, pel quale vedendo esso le cose diversamente dagli altri, era spontanea natura, quella che per gli altri uomini, sentendo lo strano, e allontanandosi dal comun senso, ha un certo sapore di raffinamento e di artificio.

L'osservazione del Buhle sulle opere di Rousseau è giusta e meriterebbe di essere citata.

Il valore filosofico di queste opere consiste, come accenna questo scrittore, piuttosto nel far conoscere il carattere bizzarro di Rousseau, e in esso certe disposizioni del cuore umano, che nella dottrina che contengono. Anche in queste vi sono molte verità, ma mescolate a dei numerosi ed enormi errori. Laddove se si considerano le opere del Rousseau come una pittura del suo spirito, della sua indole, delle sue affezioni, in esse si trova la verità, perchè trovasi la natura, e può servire un tale studio a quello del cuore umano. Se vi fosse taluno che la magia delle opere di Rousseau avesse sedotto a infondere nel suo spirito gli errori che contiene, per disingannarlo, la miglior via sarebbe di indurlo a studiare in Rousseau non le sue dottrine, ma l'autore medesimo, la sua indole intellettuale e morale. Sotto un tale aspetto considerate le opere del Rousseau sono elle medesime il migliore antidoto contro il veleno, che contengono. Chi vi studia l'uomo nell'autore

vi trova nella tempera della sua immaginazione l'origine dei traviamenti del suo spirito. Rousseau infatti, come Montaigne, dipinge sè stesso ne' suoi scritti; mesce continuamente sè stesso a' suoi pensieri, e dà loro per tal modo un carattere individuale, e starei quasi per dire poetico e drammatico; talchè la sua dottrina è piuttosto l'espressione dell' interna sua indole, delle interne impressioni, ch'ei riceveva, che un parto del suo puro pensiero. Quindi è che questi scritti spettano piuttosto alla letteratura che alla filosofia; e l'*Emilio* è un romanzo non meno della *Novella Eloisa*. Ma qual è il protagonista di questi romanzi? Sotto il velo, con cui si nasconde, Rousseau è pur sempre il vero personaggio, che brilla nelle scene create dalla sua immaginazione, e l' intera collezione delle sue opere si può tenere in conto di una poetica e viva espansione, che un uomo di natura ideale fa delle impressioni, che riceve dalla natura, trasformata nella sua fantasia.

Rousseau, per la parte dell' immaginazione e dell' intelletto, è un grande ingegno; ma un ingegno demente, cioè diverso dalla tempera generale della nostra natura. Tal è il carattere straordinario di quest' uomo e delle sue opere; straordinario, non perchè rara sia tale demenza, ma perchè ella non fu mai resa così illusoria, perchè non trovò mai, nè prima, nè dopo, luogo in un ingegno così brillante e così atto per la eccellenza di alcune sue facoltà a dare il sembiante di senno alla follia medesima.

Rousseau ha continuamente in bocca la natura, e non v' ha uomo che, ne' suoi sistemi, se ne sia allontanato di più. La sua natura ha solo realtà nella sua immaginazione; per gli altri uomini, e per quello che esiste ella altro non è che una pura parola, vuota di significazione. Ma egli sa talmente questa chimerica immagine congiungere con dei sensi reali, che rapisce ed illude. L'educazione, la religione, la società, la morale di Emilio sono relativamente all' uomo morale un agghiacciato sistema di materialismo, d' immoralità e di ateismo. Ma quel mago non vi accoppiava la fantasia di Rousseau, riempiendo quelle triste chimere di sensi profondi, e sublimi di virtù e di religione.

Quantunque Rousseau segua l' ideale, il suo ideale non è come quello di Platone e di altri filosofi un esser di ragione prodotto dall'amore del bello, e dal desiderio di mettere in

atto dei sistemi di perfezione; ma è un essere d'immaginazione, che trasforma a' suoi occhi la reale natura. Platone e gli altri utopisti suppongono la natura umana migliore di quella che è, e si lasciano tirare al desiderio di renderla tale, benchè conoscano che non è tale: Rousseau suppone una natura diversa in bene e in male da quella che esiste, e che non ha coll'esistente altro di comune che le apparenze e i sensi del cuore.

Paragone tra Rousseau e madama Staël. — Entrambi seguono soltanto le impressioni che ricevono: ma Rousseau ha un'energia di stile, e una dialettica virile di discorso, che manca a madama Staël. Questa espone le sue impressioni fuggitive a foggia di conversazione; quegli vi ragiona sopra, e le riduce a sistemi. Gli errori dell' uno provengono da una strana immaginazione, quelli dell'altra dall' indole femminile, che manca di estensione, di idee, di senno pratico e di esperienza.

CCII. — *Prefazione all'opera* Sulle Facoltà umane.

Non pretendo di dire delle cose nuove, nè di dare alle facoltà umane un fine diverso da quello che sinora loro fu assegnato dai sapienti; ma soltanto di ridurre ad alcuni chiari principî quello che l'universalmente conosce e crede in confuso. L'autore di questi tentativi ha in ciò seguito l'esempio dei più illustri filosofi. Montesquieu, svelando le molle dei governi e le ragioni delle leggi, non pretese per lo più di rivelare al mondo delle cose dianzi ignote, ma soltanto di mettere in evidenza quello che il senno dei legislatori avea sempre sentito. La verità quando è in connessione direttamente colla pratica di rado ignorasi dagli assennati; ma è seguita più tosto per buon uso, e direi quasi per istinto, che per una distinta, e chiara cognizione, a cui fa d' uopo condurla, acciocchè meglio s'imprima negli animi, meglio diriga l'universale, e meglio trionfi degli esseri, che tendono a distruggerla. Spero, che sotto questo aspetto queste poche idee sull'ordine naturale delle diverse facoltà umane relativamente al loro uso tra di loro non saranno del tutto inutili reputate. (Pref. *Delle facoltà umane.*)

CCIII. — *Natura del dominio francese sugli Europei.*

La Francia domina pel carattere suo sociale e colla sua lingua sulle moderne nazioni, come Roma un tempo sull'universo. Ma che diversità di dominazione! E quanto il parallelo è onorevole alla nazione moderna! L'una signoreggiava colla forza; l'altra coll'influenza sociale, colla religione, coll'idioma, coll'incivilimento, e quando, per qualche istante, condotta da' suoi duci, obliò questo bel dominio, che la natura le ha dato su tutta Europa, e volle esercitare quello della forza, ella obliò la propria dignità e le proprie glorie.

L'Alfieri quando spiegava il suo odio politico contro la Francia (idea al tutto gentilesca) era sicuramente condotto dall'amor nazionale, che non potea sofferire il dominio che la Francia co' suoi costumi e la sua lingua esercita su tutta l'Europa. Ma perchè opporsi all'ordine della natura? Perchè odiare una nazione per li singolari favori che la provvidenza le ha compartiti? Certamente l'Italia come ogni altra incivilita nazione dee impedire che la comunicazione de' Francesi cambi la sua fisonomia nazionale nelle lettere e nei sociali instituti; ma perchè in tutto quello che può illuminare lo spirito conferirà alla prosperità dei popoli, e alla vera sapienza della vita, non si riconoscerà un'influenza particolare nella Francia, centro d'Europa per la coltura sociale, come l'Italia lo è per le belle arti e la religione?

Ogni nazione, dice il signor Ballanche, ha ricevuto dalla provvidenza una particolare missione, come ogni individuo ha la sua vocazione particolare.

CCIV. — *La teocrazia considerata dal punto di vista filosofico.*

La teocrazia è la chiave necessaria per intendere la costituzione mosaica.

Molti dotti considerarono di già questo soggetto importante per la parte storica; ma perchè non considerarlo eziandio sotto l'aspetto filosofico? Questo è ancor da farsi.

CCV. — *Importanza e metodo delle ricerche filosofiche sulle origini e supremi processi delle cose umane.*

Le origini del pensiero e dell'azione umana sono una parte importante della storia e delle scienze. La filosofia sana su di questo proposito ci conduce alla Rivelazione, e riempie l'intervallo, che corre tra i primi capitoli della Genesi e la storia profana a noi cognita.

Tuttavia si dovrebbero tenere in gran parte come antifilosofiche e innaturali quelle storie ipotetiche destinate a spiegare i principî del mondo; poichè tali storie sarebbero solo tollerabili, quando non avessimo una storia autentica, che ci narrasse quei fatti primitivi. Chi non deriderebbe colui, che rigettando tutte le storie più antiche, che si hanno d'una nazione, volesse comporle a priori con delle congetture vaghe ed astratte? Fanno lo stesso quelli che, dietro a Rousseau, Buffon, Hume, non osano negare apertamente l'autenticità dei libri mosaici, ma li negan nel fatto, creando sistemi sulle origini delle cose, come se ne mancasse su tal materia la storia. Nè loro basterebbe il negare semplicemente l'autenticità di libri, che la pluralità del genere umano e le nazioni più colte hanno per molti secoli ricevuti come autentici, anzi come divini, ma fa d'uopo che provino rigorosamente il contrario, acciocchè filosofico sia il loro modo di procedere.

Un uso moderato di queste storie congetturali si potrebbe fare anche su quelle materie, di cui si ha la storia, ove ciò si facesse unicamente a fine di cercar le ragioni della storia medesima, e di indagare le cause e il processo dei fatti sulla natura dell' uomo. Ma, in tal caso, la congettura non dovrebbe già fondarsi in alto, ma prendere per guida la storia, badando a non mai discostarsene, e cercando più tosto a interpretarla, che a prevenirla.

La *storia* dei fatti, quando si ha, è la vera sperienza di essi, che la scienza dee sempre prendere per base.

La storia sacra dovrebbe essere la base, la norma di queste ricerche filosofiche sulle origini e sui primi processi delle cose umane. E in tal modo concepita l'uso della filosofia su tal materia sarebbe utilissimo. I libri sacri sono una ricca miniera di cognizioni in cotal genere, e attendono soltanto un

perspicace ingegno, che sappia cavare e mettere in luce tanta ricchezza. La filosofia della storia dee ricavarsi dalla storia stessa; e quanti lumi non può darne la storia sacra e anche la sola Genesi, che tratta del più maraviglioso degli eventi naturali, la creazione, e dei principî della società e dei primi spiegamenti delle facoltà umane!

CCVI. — *Sugli aforismi filosofici.*

La maniera di scrivere aforistica segnò l'infanzia della filosofia, e fu adoperata da quei primi savi greci, che *gnomici* si appellarono (vedi il Degerando). Ella ritornò molto in uso a' nostri giorni, e annunzia perciò, in modo assai sensibile, il decadimento della filosofia e il ritorno verso l'infanzia. Havvi perciò tra le due epoche questo gran divario: che nei tempi antichissimi l'aforisma era il primo passo della ragione umana verso la filosofia, era il primo esercizio del pensiero meditatore, laddove al presente è il frutto di una filosofia invecchiata ed esausta, e fornisce quel campo in cui si suole esercitare la turba dei volgari scrittori. Quindi la differenza che passa tra quei vetusti e questi moderni apotegmi; gli uni essendo il primo fresco e spontaneo getto della natura erano pieni di buon senso e sovente ancora di gran senso, che per la tanta sua verità e schiettezza, trapelante persino nell'espressione, a noi pare trivialità; gli altri, come partoriti dal raffreddamento dello spirito, sono quasi sempre torniti a foggia di epigrammi, e più di una volta hanno un senso falso e quasi sempre di poco sugo.

Quando un uomo, come Pascal, getta sulla carta delle profonde rivelazioni del suo ingegno, dei nomi di una grand'opera, da cui la morte lo toglie; quando un Labruyère con tanta sagacità di pensiero e perfezione di stile osserva a parte a parte, e ritrae in quadri separati le relazioni della vita sociale; quando Plutarco e Montaigne stendono sulla carta le loro varie, fuggitive meditazioni colla stessa naturalezza, con cui le pensarono, con quella amabile diffusione di stile, che indica la famigliarità del conversare, con quei salti d'idee, che mostrano la spontaneità o se si vuol la licenza di uno spirito, che si lascia indietro le sue irregolari movenze; quando Montesquieu da una scienza vastissima trovata dal suo ingegno sceglie le

idee principali, sopprimendo le intermedie, e le esprime con uno stile pieno di concisione e di spirito, ma raramente alieno dalla natura, acciocchè il lettore faccia uso altresì del proprio pensiero, acciocchè a fare impressione sul suo spirito le verità principali sieno aiutate dalla stessa loro forma; quando, dico, questi illustri, ciascheduno secondo la sua tempera e vocazione naturale, adoprano lo stile interrotto o aforistico, tal maniera di scrivere tiene un luogo onorevole nella letteratura esquisita: ma si può ella confondere con quella che non sente che il difetto d'ingegno, il volgare artificio, la leggerezza di mente, e spesso ancora la povertà di spirito e la mediocrità delle idee?

CCVII. — *Se il linguaggio sia un dono immediato della natura.*

La storia che ci narra Erodoto dello sperimento che fece Psammitico per conoscere quale fosse il più antico popolo [1] ci mostra come fosse allora creduto che il linguaggio fosse non una propria invenzione nè una rivelazione celeste, ma un dono immediato della natura, opinione alla quale probabilmente gli condusse il difetto di idee determinate sulla rivelazion primitiva, o l'impossibilità che trovavano di supporre che l'uomo fosse stato capace di inventare il linguaggio.

CCVIII. — *Kant e Reid fecero in sostanza lo stesso sistema.*

Kant e Reid fecero in sostanza lo stesso sistema; ma l'uno trascese l'esperienza, e vi contraddisse, l'altro vi restò rigorosamente attaccato.

Kant ha perciò un gran merito in tutto quello in cui si incontrò con Reid. Egli è il primo filosofo tedesco che lasciando il campo delle astrazioni e delle fantasie abbia studiati i fenomeni intellettuali e morali col rientrare in sè medesimo, e osservare le proprie facoltà col mezzo della riflessione. Questa sperienza propria della morale e della metafisica, che Cartesio e Locke aveano scoperta e additata, ma facendone poco

[1] Erodoto, *Le nove Muse*, tradotte ed illustrate da Andrea Mustoxidi Milano, 1822, II, 2.

uso essi medesimi, fu applicata da Kant a tutta intera la filosofia. Così non l'avess'egli abbandonata nel volere spiegare i fenomeni, ch'era giunto a conoscere. Non ostante tutto questo però, ove si disgiunga nel sistema di Kant quello che vi ha di poetico e di trascendentale, da quanto si fonda sulla sperienza della riflessione, può essere utilissimo a chi sappia giovarsene, poichè nessun filosofo ebbe forse il talento di Kant per penetrare nel mondo interiore, e scoprirvi, e analizzarvi le più sfuggevoli tinte e le più minute nozioni. In mano di qualche perito il criticismo potrà servire a perfezionare alcune parti della filosofia scozzese, in cui gli autori di questa bella dottrina non esaurirono tutto il metodo sperimentale, e lasciarono delle inesattezze, che si posson levare, e delle varietà riducibili a minor numero di principi.

La parte in cui Kant con meno errori scoperse più verità è la morale e la estetica. Le due critiche, che si riferiscono a queste due parti della filosofia, hanno incontestabilmente un merito superiore; e i difetti, che loro si ponno imputare, consistono piuttosto nella esclusione di alcune verità, che nell'adottamento di errori positivi. Quanto Reid è superiore a Kant nella parte ideologica, tanto Kant sta sopra a Reid nella parte, che risguarda il ben morale e la natura del bello estetico. Reid assegna i generali principi e il metodo da seguirsi in queste due parti meglio del tedesco filosofo; ma questi scopre delle verità particolari in maggior numero, e va molto più a fondo del soggetto.

Quello, che contrassegna la tempera intellettuale di Kant, si è la facoltà di riflettere e di analizzare i fenomeni del mondo interiore spinta a un grado sommo. Platone, Plotino, Leibnizio, Cartesio, quantunque non ignorassero l'uso della riflessione, portarono bene spesso per così dire il mondo interiore fuori di sè medesimi, e collocandolo nella fantasia o nelle astrazioni, lo considerarono attraverso di questi mezzi. Kant, al contrario, riflette sempre in sè medesimo, e scava a una profondità sorprendente i fenomeni della coscienza. Questa forte e naturale attitudine del suo spirito dà ragione dei meriti della sua filosofia e de' suoi difetti, delle verità che scoperse e degli errori in cui cadde. Ella dovea nella metafisica recare naturalmente l'intelletto di Kant all'idea madre del suo criticismo, concentrarlo pressochè esclusivamente nella contemplazione

dell'anima propria, e fargli trasportare in questa, e spiegare con questa l'universo esteriore col mettere nell'anima stessa le forme e le origini di tutte le umane cognizioni. Ella dovea nella morale e nell'estetica farlo salire a dei primitivi principî, e fargli ritrovare nell'anima medesima i fondamenti immutabili della virtù e del bello, su cui, come sulla sua base, poggiar si dovesse l'edifizio della morale e religione naturale. Ella dovea, nella storia, dare alla sua grande erudizione una particolare tendenza, facendogli cercare le ragioni dei fatti esterni nelle regioni della coscienza, ravvisare nella storia delle azioni quella delle facoltà interiori, e nelle narrazioni della Bibbia delle allegorie metafisiche; e così veggiamo aver fatto Kant negli opuscoli, che scrisse su di tali materie. Ella dovea nella politica fargli considerare le legislazioni e i governi come tendenti a prendere una forma artificiale, e consona agli ideali della ragione, e nella teologia prendere il cristianesimo come un pieno deismo, i cui dogmi rispondono ai fenomeni della coscienza, il cui culto esterno sia una pura allegoria, destinata ad esprimere le idee pure della ragione. Quantunque Kant non amasse l'eloquenza e fosse udito chiamarla *prosa in delirio,* egli è noto che ciò non ostante prediligeva in modo particolare le opere del Rousseau, ed era questo forse il solo filosofo del secolo, che gli andasse veramente a sangue. Il motivo di questa preferenza non è tanto la dottrina di Rousseau, quanto il carattere delle sue opere, carattere che in questo risiede, che l'autore ritrae nei suoi scritti la sua individualità, la sua tempera intima, la sua anima, il suo modo peculiare di essere affettato dalla natura. Un ingegno come Kant, recato naturalmente allo studio interno dell'uomo, dovea provare una peculiar compiacenza in opere di cotal genere.

Da quanto si è detto sopra il carattere intellettuale di Kant, appare qual sia l'uso, che possa farsi delle sue dottrine. Un uomo di tanto ingegno, di tanta profondità, nelle analisi sui soggetti della riflessione, dovette scoprire delle preziose verità in tutto quello che disse su questo proposito. Ma ci dovrem guardare dal seguirlo nei lati esclusivi del suo sistema, in quello che dice degli oggetti per sè medesimi, e separatamente delle loro relazioni colla subbiettività umana. Le dottrine di Kant sulla filosofia, sulla storia, sulla religione sono

vere, in quello che dipendono dalla riflessione sulle facoltà dell' uomo come subbietto speculativo e pratico; ma in quanto tali dottrine suppongono l' osservazione sul mondo esteriore, sull' uomo come oggetto, o anche com' essere misto, e fornito di corpo, elle contengono dei gravi errori. Kant è scettico su quest' ultimo aspetto delle cose; egli non tiene alcun conto delle leggi obbiettive della nostra natura, da lui medesimo in gran parte sì bene analizzate, e dividendo sempre il subbiettivo dall' obbiettivo, non gli cade nè meno in sospetto di opporsi alla sperienza e alla natura. Per questa parte egli era nel subbiettivo medesimo, non trovando in esso l' evidenza dell' obbiettivo, e confondendo insieme due cose di valore infinitamente diverso, cioè i sentimenti puri, e quelli che porta seco l' evidenza di un' obbiettiva realtà. Tal è soprattutto l'errore fondamentale della sua critica della ragion pura, errore, che si estende alle altre sue opere, in quanto queste si fondano su quella prima, e che rende per questa parte la sua filosofia una pura sofistica, appetto a quella della scuola scozzese.

CCIX. — *Sul* Filippo *dell'Alfieri e sul* Don Carlo *di Schiller.*

Il signor Sismondi mette sopra il *Filippo* dell' Alfieri al *Don Carlo* di Schiller pel carattere di Filippo, il quale, dic'egli, è dipinto dal poeta italiano con molta maggiore energia, che nel poeta tedesco; ma uno scrittore di non minore autorità in queste materie del signor Sismondi, il signor Barante, dice positivamente il contrario, riconoscendo una bellezza particolare nel dramma di Schiller, laddove il signor Sismondi vi trova un difetto. (Vedi Barante, *Vie de Schiller*.) La critica filosofica è costretta ad acconsentire a queste ragioni, e a ravvisare nel *Filippo* di Schiller una dipintura fatta dalla natura, e che mostra una grande finezza di tatto, e maturità d'ingegno, e nel *Filippo* alfieriano un' esagerazione innaturale, frutto di uno spirito giovanile e sfornito della squisitezza del gusto e della conoscenza degli uomini. L' Alfieri si mostra nel *Filippo* quello che lo Schiller è nei *Masnadieri*. La critica dell'Arteaga ha forse la rara ventura di essere una produzione probabilmente dettata alquanto dalla parzialità, senza cessar di esser vera quanto alla sua sostanza.

L'Alfieri manca al tutto d'ideale, perchè manca d'immaginazione poetica. Egli esagera tutto, senza mai usar delle prove così nel contenuto, come nell'elocuzione. (*Saul* è la sola eccezione.) Egli è perchè l'Alfieri fortemente sentiva, ma mancava di facoltà poetica. Com'ei ne confessa non elesse la poesia tragica per impulso naturale, ma per un proposito di volontà. Egli fa meraviglia che quest'uomo, il quale nel suo libro *Del Principe e delle lettere* distinse sì bene l'impulso naturale dall'artificiale, e insegnò essere solo il primo generatore delle grandi opere, abbia quasi sempre ne' suoi scritti scelto a guida il secondo. Se non gli fosse mancato lo stile, egli avrebbe forse potuto riuscire un pensatore forte ed eloquente, ma non mai un poeta veramente poeta.

CCX. — *Sulla critica della ragion pura del Kant.*

Buhle pretende che Kant abbia meglio di ogni altro filosofo giustificato la ragione agli occhi di sè medesima.

Questo è falso, relativamente all'opposizione che mise Kant tra il dettato della ragion pura e quello della ragion pratica; facendo dall'una legittimare non meno l'errore della verità colle sue antinomie, e rendendola al tutto inutile alla ragion pratica. Ma le ragioni che allega a questo proposito non sono scevre di valore. Egli dice, che l'essere la ragion pratica indipendente dalla ragione pura, è diretto a costruire la dignità e il merito dell'azione morale. Nel suo sistema questo non si può dire, perchè quantunque richieggasi al merito della legge che lo spirito umano abbia da superare delle difficoltà per abbracciarlo, queste difficoltà non deono esser tali (come sono nel suo sistema), che rendano irragionevole l'abbracciamento; il che sarebbe se, come vuol Kant, la ragion pura fosse in opposizione alla ragion pratica. Gesù Cristo medesimo dice che l'*ossequio* della fede dee essere *ragionevole,* cioè accordarsi colla ragione. I dogmi rivelati come i naturali per tanto deono essere fondati al cospetto della ragione su una grande certezza morale, la quale non permette ragionevolmente di dubitarne, quantunque egli fa d'uopo per altra parte presentino delle oscurità, dei nodi, dei contrasti colle passioni, acciocchè rendano la fede alla religione naturale e rivelata meritevole. In tal senso intesi gli argomenti di Kant per giustificar la ragione

sono ottimi, perchè divisi dal suo sistema, e si possono eziandio convenevolmente applicare alla *rivelazione,* la quale con molta filosofia parmi possa chiamarsi una *ragione rivelata;* infatti quello che a noi è mistero è a Dio più chiaro di quello che a noi lo sieno i più aperti fenomeni della natura; talchè la rivelazione è un' addizione alle cognizioni della ragion nostra di una parte di quell' ordine.

CCXI. — *I precetti della religione e la legge dell'onore.*

I peccati di pensiero sono peccati compiuti, poichè quello che fa l'essenza dell'uomo e delle sue azioni è il pensiero; il corpo e le azioni esterne sono soltanto degli accidenti, e i peccati di azione delle estensioni dei peccati interni, de' quali ponno esser soltanto più gravi pel danno, che apportano alla società.

La religione adunque, condannando il peccato anche nel puro pensiero, seguì i dettati del perfetto ordine morale, e fece quello, che fatto non aveano le false religioni e la umana filosofia.

La religione proibisce anche i soli giudizi temerari, che un uomo fa in sè medesimo del prossimo suo. Una tal dottrina è invero eccellente; la carità vi è recata al suo colmo. Infatti il desiderio di essere stimati nelle altrui intelligenze è comune a tutti gli uomini, come osserva Pascal; e ognuno ha diritto che le altre intelligenze non gli perdano quel credito, che debbongli avere, giudicando temerariamente di lui.

La legge dell'onore, che il Paley chiama *legge della terra,* è un ben misero supplemento della morale evangelica. Ella non ha luogo riguardo al volgo che ben poco, e riguardo alle persone colte non si riferisce che alle azioni esterne, e anche per questa parte non si estende a tutti i disordini. Ma qual sarà il fuoco dell' uomo interiore, del pensiero, se non la religiosa virtù ? L'*onore umano* è la stima nel cospetto dei nostri simili, stima che si regola secondo le azioni esterne, e secondo le prevenzioni e gli onori del mondo, la virtù e l'*onore appresso Dio,* il quale è la stessa perfezione morale, e vede i più intimi ripostigli del cuore. Il sentimento primitivo dell'onore è perciò buono e utile, poichè si fonda sulla vera stima dell'altrui intelligenza, ma è corruzione il mettere l'onore

nell'essere stimati solo dagli uomini, i quali largiscono la loro stima le molte volte senza consultare troppo bene l'ordine morale, che è noto solo alla ragione divina, e che il nostro intelletto non è capace di quaggiù conoscere e capire per immediata evidenza, ma solo *per fede* a una *manifestazione* esterna, fondata su chiari argomenti morali della verità di quest'ultima.

CCXII. — *Le lettere mutano attraverso ai tempi e così anche le scienze, benchè il vero sia un solo.*

A prima fronte sembra che essendo la verità una sola per tutti gli uomini non possa la scienza, come fa la letteratura, variare secondo i tempi ed i luoghi, e vestire delle forme diverse, ma deggia ovunque esser la stessa. Ove però più attentamente si guardi, scorgesi esservi anche in questo una grande somiglianza tra il sapere e il sentire dell'uomo e per ciò tra le scienze e le lettere. La verità differisce dal bello in quanto l'una è obbiettiva e l'altro è subbiettivo, ma, ammesso questo divario, l'una somiglia l'altro nell'essere entrambi una unità perfetta riguardo alla natura umana in generale, e nel derivare diverse modificazioni rispetto agli individui da tutte le circostanze, che li circondano. Siccome adunque il bello ha diversi aspetti, secondo la diversità del lato per cui il talento estetico s'applica alla natura, così la *verità*, la quale non è altro che la *realtà,* ha diverse facce quante sono quelle delle cose che sono: e siccome l'uomo in ogni uso del pensiero non può mai afferrare il tutto della natura, egli applica nelle scienze le sue facoltà intellettuali a quel lato delle cose, a cui le circostanze del luogo, del tempo, degli instituti, in cui vive, la tempera individuale del suo spirito e del suo corpo maggiormente lo inclina. Quindi ne nasce tutto quel divario, che si trova nei sistemi filosofici e nelle idee di tutte le nazioni; quel contrasto tra le opinioni, correlativo a quello che corre tra i loro autori, ec., l'origini delle quali differenze si trovano, come quelle di tutte le altre differenze umane, nelle diverse modificazioni de' tempi, de' luoghi, delle nazioni, degli instituti, dei costumi, degli individui. Sarebbe lungo e difficile il voler determinare il grado d'influenza particolare che ciascuna di queste cause, che tutte agiscono insieme, ebbe

sullo spirito umano ne' varî suoi spiegamenti, particolareggiando la segreta storia di questo influsso sovra le umane idee; ma egli basta più generalmente considerare le cose per essere convinto della virtù dell'osservazione.

Non si può negare che in filosofia, in morale, in politica Platone e Aristotele, Aristippo e Zenone, Talete e Pitagora, Epitteto e Montaigne, Cartesio e Bacone, Locke e Leibnitz, Larochefoucauld e Kant, Rousseau e Hobbes non abbiano scoperto dei lati diversi della verità; e non abbiano ricevuto la particolar direzione che tennero da mille circostanze, che lungo, difficile e forse ancheimpossibile sarebbe il volere accuratamente noverare.

Gli errori in cui caddero cotesti autori non sono forse tanti quanto a prima fronte si crede, e paiono presentare le loro opere. Imperocchè ove si separi quello che vi ha di esclusivo, e di negativo nelle loro opere, si vedrà ch' essi hanno detto la verità in quanto hanno reso immagine di un lato particolare della natura. Egli è forse impossibile, in un uomo sensato, un errore, che non contenga alcuna verità, che si opponga per tutte le parti alla realtà delle cose; lo spirito umano, anche quando traviasi, segue un metodo logico, segue un qualche genere di sperienza; e se fosse possibile il supporre che alcuno facesse il contrario, egli è certo che non riuscirebbe a sedurre una quantità di buoni spiriti, e a procacciarsi una lunga successione di partigiani, come avvenne a tutti i nomi celebri nella scienza filosofica, anche a quelli, il cui sistema sembra più stravagante nell'apparenza.

Quando adunque un'opera è divenuta celebre in fatto di filosofia, ed è parto di qualche uomo d'ingegno, egli è raro che non vi si contenga la rivelazione di un qualche nuovo lato della natura. Ne risulta perciò una regola importante nel metodo di studiare; ed è di cercare negli autori, piuttosto la verità che l'errore, di imprendere piuttosto a scusarli che a combatterli; così facendo si troverà bentosto una luminosa verità frammezzo agli errori; e si vedrà che gli errori derivano piuttosto da quanto v' ha di esclusivo e di difettoso nelle osservazioni sperimentali, che da una mancanza totale di vero metodo e di sana esperienza. Se ogni filosofo, applicandosi alla scienza, dirigesse le sue facoltà intellettuali a quel punto a cui si sente maggiormente indicato, e scoperto un aspetto

della natura, si fermasse, il suo sistema benchè *mancante* sarebbe vivo; ma egli vuol sopperire ai difetti; l'orgoglio del suo spirito non gli permette di lasciar delle lacune; la tendenza dell'unità lo spinge a edificare un sistema compiuto; egli in conseguenza fa un nuovo lavoro, che consiste nello sfigurare tutti gli altri lati della natura per ridurlo a quello ch'egli ha trattato, e dargli risalto come d'unico vero. Per tal modo l'errore corrompe la verità, e deforma le più belle scoperte.

Vi sono molte gradazioni di questo spirito esclusivo. Alcuni filosofi l'ebbero all'eccesso, e convien dire che costoro fossero più fatti per essere romanzieri e poeti, che per esser filosofi. Altri pochi ne andarono pressochè esenti, e questa loro prerogativa ci fa ammirare l'estensione del loro sapere, e l'attitudine particolare del loro ingegno alla scienza. Ma non s'ha un solo uomo che non siasi, per alcuna parte, mostrato sì inclinato, sì che abbia evitato ogni eccesso. Questo è forse al tutto impossibile, attesi i limiti del nostro sapere, la forza delle circostanze e la brevità della vita umana.

Colui pertanto, che ama la compiuta verità, si studi di alzarsi, per quanto è possibile, a un punto di vista con cui possa afferrare non alcuni soli lati della verità, ma abbracciarla tutta intera; e a tal fine si guardi dall'esclusivo così nello studio di chi lo precedette nel trattare la scienza, come nell'osservazione della natura.

Non è meraviglia che lo studio dell'uomo, cioè la filosofia, abbia avuto molto più disparità, opposizioni, contrasti ne' suoi seguaci delle altre scienze. L'uomo solo è un mondo, e Dio e tutto il mondo invisibile, come naturalmente conosciuto dall'uomo, risultan pure dalle cognizioni di lui. Ma questo universo morale più immenso, per così dire, dell'universo fisico, è tanto più difficile a conoscersi del medesimo, quanto la riflessione è un' operazione più difficile a ben farsi della osservazione esterna sui fenomeni materiali. I pensatori pertanto dovrebbero solo conoscere parte a parte l'umana natura, e di rado afferrarne il complesso senza che la natura umana destasse in chi la contempla mille sensi, mille affezioni; e ancorchè l'uomo scenda in sè medesimo le passioni si mescono a' suoi peccati riflessi. Quindi è che dovette l'uomo essere più soggetto all' influsso delle circostanze e della tempera individuale negli studi

filosofici, che in ogni altra scienza, e la filosofia avvicinarsi assai alla natura delle lettere, in cui l'oratore, il poeta ritrae le impressioni individuali. Tali furono soprattutto i primi, che si applicarono allo studio dell'uomo; i quali mancando ancora di quel rigoroso metodo, di quell'artificio, per cui si possono evitare i lacci, che la fantasia, le abitudini, le passioni, le prevenzioni soglion tendere, si abbandonarono senza freno alle naturali loro tendenze. I risultati, a cui pervennero, dovettero unire ad alcune verità molti errori esclusivi.

La perfezione non spetta all'uomo in alcuna cosa; ella è prerogativa di Dio. Quindi è che l'uomo non afferra mai pienamente tutte le verità, ma ne lascia sempre sfuggir qualche lato; ed è pure sì leggero e sì vanaglorioso che quasi sempre si crede di averla tutta nel pugno, e trabocca così negli errori. Una prova che il cristianesimo è divina verità egli è che è compiuta verità, combaciando con tutti i lati della nostra natura, senza obliarne un solo. Quantunque nella scrittura e nella tradizione noi abbiamo tutte le verità rivelate, oso dire, che non ne comprendiamo ancora tutto il valore, tutto il senso, che esse hanno relativamente agli uomini per cui furono rivelate; e che a mano a mano che si andrà discoprendo qualche nuovo aspetto dell'uomo si troveranno delle nuove meraviglie nel cristianesimo. Ma se il cristianesimo è compiuto e divino nella tradizione ecclesiastica, che lo conserva, esso spesso diventa esclusivo nelle mani degli uomini, come puri uomini. Lasciando stare le eresie, le quali tutte consistono nell'escludere qualche lato del sistema rivelato, e attenendoci ai dottori cattolici, qual è l'origine di molte lor controversie, se non la manìa di voler dividere la verità e considerarne qualche aspetto coll'esclusione degli altri? I limiti della nostra mente, per cui, quanta pur siane l'eccellenza, non si può a un tempo aver presente ogni verità, mettere ogni cosa a suo luogo, e afferrare la generale armonia; l'imperfezione del linguaggio umano, per cui non si può in mezzo all'eloquenza servare la precisione assoluta della verità, fanno sì che secondo i diversi aspetti in cui Dio e la verità cristiana si ponno ravvisare tu trovi anche una certa diversità nelle dottrine di S. Agostino e di S. Grisostomo, di Bossuet e di Fénelon e di altri illustri dottori della Chiesa cattolica. Se parvero talvolta nella sostanza contrarì questi grand' uomini, fu appunto un ef-

fetto di quella disparità, che nel modo di vedere le cose introducono i limiti della nostra mente, e le imperfezioni della favella. E riguardo a quest' ultima cosa, Dio stesso, quando parlò nel linguaggio umano, non si piegò egli alla necessaria natura di questo coll'esprimere i diversi aspetti della verità con delle proposizioni, che paiono contrarie, le quali unite insieme dànno il vero senso divino, e separate, come fan sorgere gli eretici, dimezzano la verità, e introducono coll'eccesso l'errore?

La verità è nel mezzo come la virtù; perchè la verità è il complesso di tutte le diverse relazioni, di tutta la varietà di quello che esiste: la qual varietà si compone di diversità e di contrasti. Colui, che non tiene il mezzo, tenendo come dice Bossuet tutti gli anelli noti della catena, cade nell'esclusivo, e nega una parte di quello che esiste. Ha dunque torto il signor Bonald nel negare che la verità stia nel mezzo, in questo senso. Del resto questa questione è assai inutile; stia la verità nel mezzo o negli estremi si tratta di sapere *in concreto,* che cosa sia verità.

CCXIII. — *L'ordine morale esige l'idea dell'esistenza di una vita futura.*

Cominciandosi soltanto l'ordine morale ad eseguir sulla terra, ne segue l'idea necessaria di una vita futura, che sia il compimento di quell'ordine morale.

Egli è chiaro che il mal morale ha i suoi infallibili castighi anche nel mondo; verità che Dante ha voluto praticamente provare nell'*Inferno*. I rimorsi, che accompagnano sempre il peccato, i disastri, che ordinariamente gli tengono dietro, sono il principio della punizione. Le stesse leggi civili, che puniscono le azioni malvage, che si oppongono al bene della società, fanno segno di una legge avvenire, che punirà il mal morale interno ed esterno in tutta la sua estensione. Elle mostrano il consenso del genere umano nell'ammettere una pena, che conseguiti ogni immoralità, poichè se esse medesime non puniscono ogni trasgressione, egli è per la loro impotenza e per evitare i disordini maggiori, che ne proverrebbero. Ma il filosofo vedrà nella conservazione delle leggi, nel punire l'omicidio la condanna anche dell'odio, che si cela nel cuor dell' uomo, e che è origine delle ingiurie esteriori, vedrà nelle

pene stabilite contro l'adulterio condannati gli intimi principî di tali disordini in ogni impuro pensiero; vedrà nella pena d'infamia, che è una pena tutta morale, la prova che gli uomini risguardano nei delitti non la sola azione nociva, ma un'immoralità assoluta ed inerente, ec.

L'esistenza dell'Inferno è dunque assai dimostrata dal cominciamento che vi si ha in questo mondo; dall'idea dell'ordine di morale immutabilità, il quale esige una pena pel delitto, ec.

CCXIV. — *La filosofia francese del secolo XVIII e la filosofia tedesca ed inglese.*

La sola opera filosofica di vero e alto merito che sia uscita in Francia nel secolo XVIII è, come nota anche il signor di Chateaubriand, lo *Spirito delle leggi:* in tutto il rimanente della scienza dell'uomo, quantunque questo paese brulicasse più che mai d'uomini, che si pretendeano di esser filosofi sopra tutti quelli dei secoli anteriori, non vi fu alcuno che veramente si meritasse questo titolo illustre. Non fa nemmeno d'uopo far parola di Elvezio e della sventurata sua scuola; Rousseau e Condillac ebbero il merito di mettere in luce l'uno con grande eloquenza, l'altro con grande perspicuità, alcuni veri, che però erano noti già prima, e a cui essi non altro aggiunsero, che delle esagerazioni e degli errori gravissimi, di molto più funesta influenza delle verità a cui li accoppiarono.

Se si vuole nel secolo XVIII trovare dei filosofi di merito, soprattutto nella parte che risguarda le facoltà intellettuali e morali dell'uomo, bisogna uscire dalla Francia. L'Alemagna che in questo secolo ebbe Jacobi e Kant può vantarsi per questo solo di meritare un loco onorevole nella filosofia. La filosofia di Kant soprattutto agli enormi errori, che contiene, congiunge delle verità luminose, e di grandissimo pregio al presente, in cui si è cominciato a dividere quello che vi ha di sodo e di buono nelle sue dottrine dai sofismi, a cui vanno commiste. L'applicazione felice, che fece Kant del metodo di riflessione, a porre in chiaro molti importanti fenomeni dello spirito umano, la stessa luce, che nella verità diffusero i grandi abbagli in cui corse, dànno a questo filosofo dei titoli non ordinarî alla gloria, nella scienza del pensiero umano. Ma il paese,

che più si distinse per li studi filosofici è l'Inghilterra. Se si eccettuano Cartesio e Kant non v'ha in tutta Europa un solo filosofo che per quelle scoperte luminose, che sono madri di altre infinite, e fanno fare dei gran passi alla scienza, si possa paragonare a Locke, Reid, Smith e soprattutto al grande loro duce Bacone. Si possono certamente trovare molti filosofi i quali, con accurate analisi, scopersero dei veri particolari in maggior numero; ma questo non è forse quello che più giova al processo delle scienze. Il primo onore, in fatto di questo, spetta a que'grandi ingegni, i quali comunicano un gran moto intellettuale al loro secolo, e scoprono alcune verità madri, additano qualche metodo vero e fecondo tanto che le verità, che si scopron del seguito, si deono non meno ad essi tribuire, che ai loro immediati autori. Le opere del Gassendi contengono molte più analisi giuste e osservazioni vere che quelle del Cartesio; ma il Cartesio introdusse in filosofia il metodo della riflessione, come il suo proprio, e divise il mondo dell'anima da quello della natura; e per questa sola luminosa e importante scoperta l'opuscolo delle sue *Meditazioni* fu più utile alla scienza che le opere voluminose del suo avversario. Lo stesso dicasi di Bacone. Egli non iscoperse forse alcuna verità, ma scoperse e spiegò quel metodo, che solo può condurre alla verità. Locke applicò il metodo del Verulamio allo studio dell'intelletto umano; e per quanto male l'abbia fatto, per quanto sieno gli errori, in cui incorse, la sola idea dell'applicazione e le belle divisioni delle origini del nostro sapere nella sensazione e nella riflessione, assicurano alle sue opere un rilievo e al suo nome una gloria immortale. Smith piantò le basi (come osserva il Boustetten) della filosofia del sentimento, sfuggite in gran parte a tutti i suoi antecessori, benchè già intravedute da Hutcheson, Shaftesbury e Hume; e così aperse al metodo della sperienza un nuovo e importante lato dell'umana natura. Se la filosofia scozzese si risguarda in questi quattro suoi illustratori, ella compare già ben grande, benchè mischiata a molti errori; ma se si considera nella ristaurazione fattane da Reid, ella compare a tutte le scuole antiche e moderne la sola, che abbia la prerogativa di essere rigorosamente sperimentale, e di non ammetter altro che verità. Certamente questa verità anche dopo i lavori dei successori di Reid è lontana ancora dall'essere compiuta; ma

ella almeno non ammette alcuna eterogenea mischianza, com'è avvenuto più o meno a tutte le altre scuole antiche e moderne.

L'Inghilterra è adunque la prima tra le nazioni moderne rispetto alla filosofia. Un carattere singolare di moderazione distingue questo popolo nel pensiero come nell'azione. Il suo governo evita tutti gli eccessi, consistendo in un misto di tutte le diverse forme. L'Inghilterra seppe persino evitare molti eccessi della Riforma, tanto è il senno, che la guida naturalmente; ella conserva la gerarchia episcopale; ella conserva molti dogmi cattolici, che in tutti gli altri della riforma furono spenti; ella fu sempre attaccata all'autorità delle antiche tradizioni, e ributtò sempre quegli eccessi del senso privato, che ebbero luogo in Alemagna. L'Inghilterra sola diede degli illustri difensori delle antiche tradizioni; e Bossuet le fece, per questa parte, il più grande di tutti gli elogi. Lo stesso spirito di moderazione si ravvisa nelle sue dottrine filosofiche. Il rigoroso metodo sperimentale, che si allontana così dall'idealismo, come dal materialismo, che rifugge così lo scetticismo come il dogmatismo illimitato, che mantiene a ogni verità il suo luogo, e rifugge onninamente l'esclusivo, non si trova che nell'Inghilterra; e questa sola congiunge insieme, sceverandoli dalle esagerazioni, i diversi aspetti della natura che la Francia e l'Alemagna, con detrimento della scienza, hanno tra loro divisi.

La soverchia libertà del pensiero, che regna in Inghilterra, avrebbe potuto avere dei funesti effetti, se la moderazione del carattere inglese non avesse servito di preservativo. Quali perniciose conseguenze non avrebbero in un'altra nazione le erronee dottrine, che liberamente là si professano? Se non che anche gli stessi erranti, anche i sofisti in Inghilterra conservano meglio di tutti gli altri più di verità fra i loro errori. Non si possono forse ritrovare due scrittori, che abbiano spinto più oltre il paralogismo, e trattatolo con sagacità maggiore e novità di pensamenti, d'Hobbes e di Hume; eppure Leibniz confessa che tra gli enormi errori del primo vi sono delle luminose e importanti verità; e lo stesso si dee dir del secondo. Havvi un divario immenso tra questi due profondi, ma spesso traviati, pensatori e i leggeri sofisti francesi del secolo scorso.

L'apologetica del cristianesimo, cioè quella parte della filosofia che prova i fondamenti della rivelazione, ebbe in Inghil-

terra dei campioni illustri. Lo stesso si dica della teologia naturale, una sì importante parte della filosofia, la quale non fu mai sì profondamente, e sì giudiziosamente trattata come da Cudworth, Newton e Clarke. Anche la morale ebbe in Inghilterra i suoi migliori e più sodi trattatori. Qual ingegno più solido di Cudworth e di Clarke, o più luminoso di Ferguson e di Smith? Tra tutti i moralisti moderni Kant è il solo, che si possa paragonare a Price. La collezione delle apologie della religione naturale e rivelata, chiamata di Boyle dal nome del suo fondatore, è un prezioso monumento della profondità e del senno dell'inglese filosofo.

CCXV. — *S. Agostino e Cartesio.*

S. Agostino e Cartesio scrissero entrambi i processi del loro pensiero nelle ricerche filosofiche, l'uno nelle sue *Confessioni,* l'altro nella sua *Dissertazione sul metodo* e nelle sue *Meditazioni.* Questi due grandi ingegni ebbero dalla natura un forte amore della verità, che li invase, persino dall'età prima, e una grande attitudine a scendere in sè stessi, e ad esaminare i fenomeni dell'anima coll'aiuto della riflessione.

Tal è il segno distintivo della loro filosofia. Le belle osservazioni, che su questo proposito ha fatte il signor Dugald Stewart riguardo alla filosofia del Cartesio, si potrebbero applicare eziandio a S. Agostino; la filosofia del quale, quantunque meno se ne parli, e meno sia estimata nuova e feconda di quella del francese filosofo, lo è forse, a parer mio, anco di più. S. Agostino infatti, quantunque non abbia prodotto, attesa l'indole de' tempi, la riforma filosofica, che si dee al Cartesio, non lasciò per altro di dare quant'era possibile in quelle tenebrose circostanze una nuova direzione allo spirito umano. La filosofia separata ancora non esisteva, e tutti i cristiani che la trattavano l'univano alla teologia. S. Agostino, come osserva Buhle, unì insieme queste due scienze senza confonderle; e benchè quest'ultimo storico, per giovare una causa moderna, erri a partito nel giudicare delle opinioni filosofiche di S. Agostino, avvisa nondimeno giustamente che nella parte della scienza filosofica, che Dio concerne, questo grand'uomo fece una risoluzione e divenne il duce di tutti i teologi, che vennero in seguito. Non è già, come pare infe-

risca il Buhle, che, prima di S. Agostino, s'ignorasse dai dottori cristiani la natura immateriale di Dio, dell'anima e gli attributi del primo essere; ma non v'era ancora alcuno, nè meno eccettuato Platone, che avesse dato della Divinità delle nozioni così ordinate, e fosse sceso per darle nell'animo proprio, e invocato il soccorso della riflessione. S. Agostino invoca sempre il soccorso dell'interna sperienza; per mezzo di questo egli esce dalle tenebre di una materiale filosofia, e ascende all'idea di un essere immateriale, i cui limiti e cancelli non sono lo spazio e il tempo. Egli trova nell'anima sua molte idee evidenti, che pur non caggiono sotto i sensi, e che dai sensi per conseguente non son derivate. Il Gerdil fece un bell'uso di questa prova nel suo *Trattato dell'immortalità dell'anima* contro Locke. L'umiltà di S. Agostino fa che egli si chiami seguace di Platone, e dia a questo il vanto di aver diretti i suoi pensieri filosofici; ma chi non vede che anche seguendo Platone, il suo ingegno perspicace e profondo trova più tosto la verità da sè stesso, che non da altri la pigli? Che seguita piuttosto Platone in alcune ipotesi trascendenti che in quel procedere analitico de' suoi pensieri, che ci ha descritto nel libro delle *Confessioni?* L'immaginazione si fa sentire nel suo nuovo e forte linguaggio; essa crea tutte le espressioni e veste tutte le idee di immagini; ma, nei pensieri, oserò dire che S. Agostino si lasciò ben di rado dominare dalla fantasia, e che Cartesio col suo stile filosofico e preciso, fu in molte sue dottrine molto più fantastico e alieno dalla sperienza. S. Agostino applicò ben poco il suo ingegno, che tendeva all'alto e all'immortale, alle scienze fisiche; ma il celebre errore in cui cadde su un soggetto di questo genere, negando gli antipodi, e il ragionamento, su cui lo fonda, non derivano appunto da un eccesso di metodo sperimentale?

S. Agostino nelle sue *Confessioni* si apre tutto intero; ci narra non solo la storia del suo spirito, ma quella del suo cuore. Quest'opera letta attentamente e saputa approfondire dee dare di quel grand'uomo un'idea superiore a ogni elogio. Ella sola contiene delle infinite e ancor nuove verità, a chi sappia trovarle; ella fa conoscere il cuore e lo spirito umano in quello di quel grand'uomo; ella rivela molte relazioni della religione rivelata colla nostra natura.

CCXVI. — *S. Agostino e lo scetticismo degli Accademici.*

S. Agostino ci narra nelle sue *Confessioni* come fra' traviamenti del suo spirito egli fosse eziandio in penosa incertezza tenuto dai sofismi degli Accademici contro la possibilità di conseguire il vero. La via dell'autorità della Chiesa cattolica più di quella della ragione valse a sostenerlo contro quest'ultimo attacco del suo altissimo ingegno. Esso si gittò, dopo lunghe esitazioni, in braccio alla cattolica fede, l'unico rifugio che rimanga sovra la terra ai grandi spiriti, che, per approfondire la verità a cui rinunziare non possono, si vedono aperta innanzi la voragine del pirronismo.

Questo riposo della fede, che solo può contentare lo spirito e il cuore, è la via più ragionevole che l'uomo seguir possa; poichè è la sola via, con cui l'uomo valse a sfuggire il dubbio universale, e a conciliare il suo spirito colle necessità della propria natura. Molti altri spiriti ne sentirono il bisogno; e l'abate Lamennais ha egregiamente sviluppata questa necessità.

S. Agostino fu però lontano da ogni eccesso, e abbracciando la fede non rinunziò alla filosofia. Anzi unendo l'una coll'altra senza però confonderle, le prese a doppia guida di sè medesimo, credendo che lungi dall' essere in opposizione tra di loro, si raffermino scambievolmente. In una delle prime sue opere egli dice così: « Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere. NON ENIM REPERIO VALENTIOREM. Quod autem sublimissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem apud platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet » (ecco la ragionevole soggezione della ragione alla fede) « reperturum esse confido. »[1] Queste belle parole contengono la professione di fede religiosa e filosofica di quel grand'uomo. Egli ha a maestro Cristo nella religione e Platone nell'umana filosofia. Nè egli potea rigettare la filosofia, poichè, quantunque esso solo non avesse bastato a tranquillare e ordinare al

[1] Sant'Agostino, *Contra Academicos*, in Op. cit., lib. III, cap. 20.

suo spirito, vi aveva però contribuito assaissimo, come dalle *Confessioni* si pare. Il perchè, lungi dallo anatomizzarla, S. Agostino le si mostrò grato, e credettela sì atta a preparare gli spiriti alla religione, che, dietro agli altri Padri, ne fece per così dire, una *propedeutica* al cristianesimo. Si legga com'egli vi conforti Romaniano nell'eloquentissimo principio del libro secondo *Contro gli Accademici,* ove nota com' ei debba in gran parte alla filosofia umana di Platone e di Marco Tullio l'aver cominciato a uscire dal fango delle passioni, ed essere rientrato in sè stesso, per ivi studiar sè, e rintracciar la felicità e la sapienza.

Questa direzione della filosofia alla religione, sì cara a' Padri, sarebbe da aversi in gran conto in questo secolo, in cui gli spiriti sono sì traviati, e ogni mezzo cercar si vuole per ricondurli al vero. La filosofia è a buon porto, e non è forse lungi dallo sceverarsi da' suoi errori e riconciliarsi colla religione con cui, per qualche tempo, fece per colpa de' suoi abusi un apparente divorzio. Gli uomini assennati dovrebbero accingersi a questo importante lavoro. Gli spiriti e i loro errori sono sì svariati, che ogni via si scelga per menare alla verità può essere efficace per qualcheduno. La strada dell'autorità è eccellente, poichè veggiamo aver giovato cotanto allo stesso Agostino, grazie per conseguente all'abate Lamennais, che con sì bella eloquenza la pose in luce; ma ella forse sola non basta, almeno per tutti, e la via della ragione non è poi sì vana come si crede da molti. Quello che importa sommamente di evitare nel nostro secolo si è lo spirito esclusivo. Ora perchè in una tanta varietà di spiriti e di inclinazioni volete voi limitarvi a un solo metodo per tutti? Ogni punto di partenza è buono quando per esso si giunga alla verità. Fate per la religione quello che si vede i Padri aver fatto, e che il signor Droz osserva essere il miglior metodo per la morale; quel metodo che Socrate seguiva nell'acconciarsi alla diversità delle tempere, e per cui era di qualche utile la moltitudine delle sette nella Grecia.[1]

Non è ella una delle naturali destinazioni della filosofia ch'ella prepari gli spiriti alla rivelazione? Non fu a questo

[1] Droz, *Philosophie morale ou des différents systèmes sur la science de la vie.* Paris, 1823, pagg. 216, 217.

fine diretta dalla Provvidenza nei tempi antichi? Gli annali del cristianesimo non ci mostrano essi nei primi suoi padri degli uomini condotti dalla filosofia alla religione? S. Paolo non rimprovera egli ai gentili di avere abusato dei loro lumi filosofici appunto per indicare che chi non abusa di essi ne è condotto alla fede? Un filosofo pieno di buon senso e di luminosi cenni dice che i teologi deono risguardare i sistemi filosofici che non siano fondati sul falso, « comme des moyens de nous préparer à des plus hautes lumières » cioè ai lumi della rivelazione.[1]

S. Agostino nel principio della sua conversione compose l'opera *Contro gli Accademici* come un preambolo necessario alla sua conversione filosofica non meno che alla sua conversione religiosa. Il dubbio lo avea travagliato gran tempo, e sentì finalmente il bisogno di svestirsene. Uno spirito freddo, come quello di Bayle o di Hume, può compiacersi nel dubbio stesso; ma un animo ardente, assetato della verità, come quello di S. Agostino, non può durare in questo stato innaturale: « Cum tricesimum et tertium aetatis annum agam non me arbitror desperare debere eam (veritatem) me quandoque adepturum. Contemptus tamen cœteris omnibus quae bene mortales putant huic investigandæ inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter detenebant, satis ut arbitror contra os ista disputatione muniti sumus. »[2]

S. Agostino dal bel principio delle sue meditazioni conobbe che la filosofia è lo studio di sè medesimo, come gli antichi stessi aveano egregiamente compreso. Ma, se alcuni filosofi moderni con un difettoso e malinteso metodo sperimentale ripresero tutto il celebre *nosce te ipsum,* nell'esame della sensazione, S. Agostino come i migliori filosofi di tutte le età lo fa consistere principalmente nell'uso della riflessione. Per significarci questa sua conversione dalle divagazioni esterne dei sensi e dalle passioni allo studio di sè medesimo, conversione che fu in lui il principio della conversione religiosa nelle mani della Provvidenza, egli dice: « Prorsus totum in me cursim redibam.... a superfluarum cupiditatum vinculis evitavi.... de-

[1] Droz, Op. cit., pag. 241.

[2] Sant'Agostino, *Contra Academicos* in Op. cit., III, 20.

positis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me ec. »[1] Quindi egli chiama Iddio *segretissimo*, con bello epiteto, a significare che la più forte testimonianza della Divinità, che si possa acquistare coi lumi della natura l'uomo la trova in sè medesimo (*secretissimum Deum*).[2] Infinite espressioni di questo genere si trovano nelle sue opere, le quali tutte ci indicano come questo gran filosofo nell'osservazione del proprio animo coll'uso della riflessione locasse i fondamenti della sua filosofia, la scienza de' propri doveri, del proprio fine e persino quella della Divinità.

Si vogliono riconoscere certamente molte obbligazioni alle belle osservazioni dei moderni filosofi nella parte esterna e sensibile dell'uomo. Ma non s'è da molti di essi troppo obliato lo studio dell'uomo interiore, che formava la principale occupazione degli antichi sapienti? Non ne furono chiaro segno l'oblio in cui caddero la morale e la teologia di natura presso i moderni, esse che formavano una parte sì rilevante della filosofia greca e romana? Certamente gli antichi ignoravano la nostra perfezione del metodo di osservare la natura esteriore; ma si dee per questo obliar l'uomo interiore? E se non si amplifica la direzione de' nostri studi, noi con tutti i nostri lumi e i nostri metodi, non ci troveremo per questa parte al disotto di loro?

Nella citata opera *Contro gli Accademici* si trovano alcuni rilevanti pensieri. S. Agostino vi nota l'abuso delle parole e delle definizioni nelle dispute filosofiche, e osserva, che, quando le idee sono semplici e chiare per intuitiva evidenza, non che inutile, è nocivo il pretendere di definirle; osservazione importante al cui oblio si deono i principali difetti della scolastica e di alcune scuole più moderne. Ecco le parole di S. Agostino poste da lui in bocca a uno degli interlocutori del dialogo: « Quis modus erit si ego rursus velim definiri abs te aliquid, et rursus eiusdem definitionis verba et consequentium item singillatim omnia, fingens quod nihil intelligam, definire flagitem? Nam quid planissimum non meo jure definire cogam, si jure a me sapientiæ definitio postulatur? Cuius enim verbi in animis nostris apertiorem notionem naturæ esse voluit quam

[1] Sant'Agostino, *Opera*, Ed. cit., t. I, pagg. 181, 182.
[2] Sant'Agostino, *Opera*, t. I, pagg. 176, 177, 180.

sapientiæ? Sed nescio quomodo cum mentis nostræ veluti portum notio ipsa reliquerit, et verborum sibi quasi vela tetenderit, occurrant statim calumniarum mille naufragia. »[1] In queste ultime parole è chiaramente significata la necessità che hassi, per accuratamente filosofare, di intendere nelle dispute alle nozioni quali ce le dà la riflessione, *mentis nostræ portus,* e di non mai lasciarsi guidare alle pure parole, che altrimenti, come Hobbes medesimo osserva,[2] la scienza perisce. Il cenno di S. Agostino sull'inutilità delle definizioni quanto alle nozioni semplici contraria al tutto colle osservazioni del signor Stewart sull'abuso che se ne fece sovente.[3]

L'apertura del secondo libro con la bella esortazione diretta a Romaniano, e i sensi di gratitudine verso di lui, che vi esprime Agostino, merita di esser notata per la forte, robusta, sensata, commovente eloquenza, che vi campeggia.[4]

Nel terzo libro per distruggere lo scetticismo da'suoi fondamenti S. Agostino ragiona in un modo assai analogo a quello che in seguito sullo stesso proposito tenne Cartesio. Nei capitoli 10 e 11 egli prova che è impossibile il negare le verità fondate sul principio di contraddizione, le quali, anche nel sogno, non sono meno evidenti; che ancorchè l'uomo sognasse, sarebbe pur sempre vero qualche cosa cioè che gli par di vedere alcune cose; e che per conseguenza l'uomo avrà sempre una scienza, se non obbiettiva, almeno subbiettiva, a cui non si può estendere il pirronismo. Il passo merita di esser recato perchè contiene implicitamente la distinzione dei sentimenti dalle idee (nel linguaggio del Malebranche), delle qualità secondarie dalle primarie degli oggetti (nel linguaggio di Locke), e mostra come, ancorchè dubitar si volesse della verità delle seconde di queste nozioni, non lo si potrebbe pur delle prime. « Noli plus assentiri quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. Non enim video quomodo refellat Academicus eum, qui dicit: hoc mihi candidum videre scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucunde olere scio, hoc mihi sapere dulciter scio, hoc mihi esse frigidum scio. Dic

[1] Sant'Agostino, *Contra Academicos,* lib. I, cap. 5.

[2] Hobbes, *La nature humaine ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme et des leurs causes,* trad. de l'anglais. Londra, 1772.

[3] Stewart, *Hist. abr.*, t. I, pag. 3 e segg.

[4] Sant'Agostino, *Contra Academicos,* lib. II, cap. 1 e 2.

potius, utrum per se amaræ sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit. O hominem improbum! Nonne est caper ipse modestior? Nescio quales pecori sint, mihi tamen amaræ sunt. Quid quæris amplius? Sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amaræ. Tendisne in molestiam? Numquidnam ego amaras esse omnibus dixi? mihi dixi et hoc non semper affirmo. Quid si enim alias alia causa nunc dulce quippiam nunc amarum in ore sentiatur? Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia græca ab ista scientia posse deduci. Quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliqua lugurienti dicat: Fortasse non gustas, sed hoc somnium est? Numquidnam resisto? Sed me tamen illud in somniis etiam delectaret.»[1]

CCXVII. — *Il vero ed il fatto.*

Le *verità* sono eterne, immutabili, necessarie, perchè formanti la stessa divina sapienza; i *fatti* per lo contrario sono contingenti, variabili, temporari, come quelli che sono l'opera della creatrice volontà di Dio. Tolte le leggi morali e la proposizione astratta d'identità, che sono dei *veri,* tutto il resto si riduce a dei *fatti.*

L'uomo ha la cognizione in sè stesso di parecchie verità; e siccome le verità morali si fondano sulle relazioni dell'intelligenza cogli altri esseri, e le relazioni degli esseri dipendono dalla loro natura, perciò a conoscere e applicare in pratica le verità morali bisogna che l'uomo, oltre ad esse verità e a Dio in cui sono ab æterno, conosca tutti quei *fatti* che si richieggono a fargli discernere le relazioni molteplici della propria natura.

La filosofia, scienza dell'uomo morale, è la scienza di Dio e delle verità morali: le scienze matematiche sono le scienze del vero d'identità, le scienze fisiche non scienze di veri, ma di semplici *fatti.*

Siccome però l'uomo a conoscere le verità, e le loro applicazioni dee conoscere la propria natura, così la filosofia ab-

[1] Sant'Agostino, *Contra Academicos,* lib. II, cap. 1 e 2.

braccia ancora nella sua sfera tutti i *fatti*, che concorrono alla costituzione di lui come essere morale e intelligente.

I fatti possono *ignorarsi* dall' uomo, e per conseguente *discoprirsi*. Prima che Galileo parlasse della pesantezza dell' aere, nessuno forse ci avea ancora badato; perciò le scienze fisiche sono capaci di vere scoperte. Ma la scienza dell' uomo, abbracciante la verità e i fatti della nostra natura, i quali non poterono mai interamente ignorarsi, non ammette dei progressi, che appellare si possano delle vere discoperte, e la perfezione, di cui è capace, consiste nello spiegamento di quello che puossi solo conoscere in germe, nello schiarimento di quello, l'idea di cui era dianzi assai confusa.

CCXVIII. — *S. Agostino osserva che è utile l'ammaestrare i fanciulli ancor teneri nella religione.*

S. Agostino prese occasione di osservare come, contro al principio di Rousseau, sia utile lo ammaestrare il fanciullo, appena schiuso il germe della ragione, nella religione e nella divinità. Infatti quel gran santo risolve anticipatamente l'obiezione di Rousseau, che il fanciullo non sia capace di aver un' idea di Dio; colla propria esperienza che conto ce ne rende: « Invenimus autem, Domine, homines rogantes te, et didicimus ab eis, sentientes te, ut poteramus esse magnum aliquem qui posses, etiam non apparens sensibus nostris exaudire nos, et subvenire nobis. Non puer cæpi rogare te auxilium, et refugium meum; et in tuam invocationem rumpebam nodos linguæ meæ; et rogabam te parvus non parvo affecto, ne in schola vapularum. »[1]

Di quanto frutto gli fosse l'essere stato abituato nella fanciullezza al cristianesimo, ce lo narra egli medesimo, poichè fu a quest'abitudine ch'ei dovette un certo affetto che sempre nodrì verso la religione evangelica e il suo Divino Autore. In mezzo all' entusiasmo destatogli dall' *Ortensio* di Cicerone « Hoc solum » dic'egli « me in tanta fragrantia refrangebat quod nomen Christi noveram ibi. Quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen Salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum præ-

[1] Sant'Agostino, *Confessionum libri*, I, 9.

bibere et alte retinebat; et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis et litteratum, et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat. »[1] Ecco l'importanza delle abitudini d'educazione per tutta la vita. E questo difetto, che S. Agostino trovava nella filosofia de' gentili, fu quello che lo condusse a leggere la sacra scrittura, e lo avanzò così di alcuni passi verso la sua conversione.[2]

CCXIX. — *Pregi e difetti del criticismo.*

L'accusa fatta dal signor Boustetten al kantismo di avere inceppato il processo della filosofia dell'uomo è in parte vera, in parte falsa. Il kantismo, per la parte pirronica a cui conduce, e per cui torce persino sovra sè stesso il dubbio universale, che diffonde su tutto il resto, nocque certamente alla scienza, e valse soltanto a dirigere parecchi de' suoi successori, e creare dei fondamenti all'umana certezza nei campi di un' ardita e trascendentale astrazione. Ma la filosofia di Kant, per la parte che discende nell'animo umano colla riflessione, e ne sottomette all'analisi i più minuti fenomeni, per la parte, che fonda la morale e l'estetica su dei principî costitutivi della ragione, e mostra l'impossibilità di spiegare colla sperienza una quantità infinita di concetti della ragione, produsse un moto salutare negli spiriti, li diresse verso una regione feconda di verità, e vivificò per così dire le scienze filosofiche, che cominciavano a isterilire generalmente. Kant fece quello che la scuola scozzese non avrebbe forse potuto fare: la modestia di questa scuola non bastava a rompere la voga, e a vincere degli inveterati errori; ci andava l'entusiasmo di un sistema novello, ci andavano gli errori medesimi della filosofia critica per rinviare gli spiriti nel sentiero della perduta verità, e rendere alla sperienza quel mondo che le si volle rapire. La filosofia di Kant, come osserva Buhle (e nessuno le disdirà questo merito), porse dei gran lumi per potere spiegare i sistemi dei filosofi e descrivere persino le cause, la generazione dei loro errori: onde è solo dopo la sua apparizione che la storia della filosofia, e specialmente della me-

---

[1] Sant'Agostino, *Conf.*, III, 4.
[2] Sant'Agostino, *Conf.*, III, 5.

tafisica fu recata a quella perfezione in cui è al presente. Ella di più co' suoi errori medesimi diede ai metafisici delle lezioni importanti e, quantunque non abbia prodotto la strana rivoluzione che Kant si aspettava, ebbe alcune riforme di non lieve importanza.

CCXX. — *Scuole diverse del panteismo.*

Il panteismo si può dividere in due classi relativamente all' idea che dà della divinità. Gli uni, come gli Eleatici, Bruno, Spinoza, negano a Dio l'intelligenza, o almeno gli attributi morali, e la libertà.

Gli altri, come Plotino, gli Alessandrini, alcuni filosofi orientali, Fichte, Schelling, accordano a Dio quegli attributi; e questi due ultimi, lungi dal negarne la libertà, pongono in essa la principale sua essenza, considerando Dio come lo spiegamento di un atto liberrimo, e perciò il loro panteismo è molto men pernicioso del suddetto, poichè in sostanza conserva l' idea di Dio, e distrugge solo quella delle creature. Il male di questo ultimo sistema non è già per difetto alcuno propriamente detto dell' idea di Dio, ma per distruggere la personalità umana, e perciò col torre l'ordine della moralità umana.

Il panteismo di tutti questi filosofi differisce dall' ateismo e dal materialismo, dal naturalismo degli atei propriamente detti, come Protagora, Hobbes, l'autore del *Sistema della natura,* ec., in quanto questi ultimi ammettono soltanto l'esistenza della materia com'ella si para a' nostri sensi, e quelli per mezzo dell'idealismo considerano il materiale universo come una pura modificazione della invisibile sostanza, a cui danno solo la realtà.

Inoltre, consistendo il panteismo nel confondere insieme Iddio e la creatura, esso può pure prendere diverse forme secondo la diversità di quello in cui si pone l'unica esistente sostanza. Così gli Eleatici, Spinoza e Bruno paiono collocare Iddio nel materiale universo; il loro panteismo antecede gli altri tutti, ed è opera della sensazione, altri, come Fichte, rifonde Dio e l'universo nel principio pensante dell'uomo che costituisce la coscienza; è l'opera della riflessione e si scorge evidentemente in esso il parto immediato del kantismo; altri, come Schelling, rifonde Dio o l'uomo e l'universo in un iden-

tico assoluto, che solo si può conoscere col mezzo della più sublime astrazione: è l'opera di quest'ultima facoltà; altri finalmente come Plotino, gli Alessandrini, gli Orientali trasfondono l'uomo e l'universo in Dio stesso, e tengono la creatura come un'emanazione del creatore; è l'opera dell'immaginazione, della contemplazione immaginativa. In sostanza tutti questi panteismi insieme si accordano nel rifondere in un solo essere il creatore e il creato; ma essi variano quanto al punto da cui partono; perchè per giungere all'unica sostanza ,Spinoza, Bruno, gli Eleatici partono dall'universo visibile, Fichte dalla coscienza, Schelling da un'astrazione, Plotino e gli Orientali dalla divinità.

CCXXI. — *L'idea che quaggiù abbiamo del bene e del male morale è sufficiente per darci una guida certa nella vita.*

Noi abbiamo un'idea semplice, tanto evidente, quanto da non potersi definire, della moralità. Ma qual è il fondamento di questa idea? Quali sono le connessioni intime e riposte delle idee morali con una eterna necessità? Noi l'ignoriamo. Noi conosciamo l'esistenza necessaria dell'ordine morale, ma non possiamo spiegarlo, non possiamo penetrarne il fondo, e intenderne le prime ragioni.

Questo gran mistero ci sarà svelato nell'altra vita, e colla cognizione piena di Dio conosceremo le prime ragioni di tutt'ordine, di tutto che esiste. Questa cognizione formerà una parte notabile della beatitudine de' buoni, come della miseria dei malvagi.

L'idea che quaggiù abbiamo del bene e del male morale è sufficiente per darci una guida certa, infallibile del nostro operare. Ma non potendo noi penetrare, per così dire, al fondo della natura del bene e del mal morale, come non possiamo intimamente conoscere l'essenza di tutti gli altri oggetti di cui abbiamo semplici idee, come Dio, lo spazio, il tempo, il pensiero, ec., il bene, per quanto ci è noto, non può formare colla sua idea la nostra felicità, nè l'idea del male la nostra miseria. Noi ignoriamo la base, e l'estensione di quell'ordin morale di cui sappiamo pure l'indubitata esistenza, le sue relazioni con tutto che esiste, collo stesso nostro ben essere, ci sono in gran parte occultate. Dal che si scorge come la

virtù non sia a sè stessa un' adeguata ricompensa, nè il vizio un'adeguata pena sovra la terra. Ma nell'altra vita, prosciolto il nostro spirito dai cancelli in cui si restringe al presente, vede tutto intero ne' suoi fondamenti, nella sua natura, nelle sue relazioni l'ordine morale, e così la coscienza della virtù o del vizio farà sola un gran premio o un gran patimento.

Se noi conoscessimo a fondo il prezzo della virtù e l'orrore del vizio morale quaggiù, ci sarebbe impossibile di lasciar la prima per seguire il secondo, e non saremmo più liberi. Quello che sappiamo ci basta, per poterci servir di guida; ma non basta acciocchè la virtù sia di pieno premio, il vizio di pieno castigo a sè stesso, e perciò non ci toglie la libertà.

La ricompensa pertanto, e il castigo della vita futura deono necessariamente risultare anche dalla sola piena cognizione del bene e del mal morale.

CCXXII. — *Ogni azione morale porta in sè più o meno evidente l'idea di moralità.*

Ogni azione morale porta più o meno distintamente attaccata a sè stessa l'idea di moralità. Non è già che l'uomo abbia naturalmente l'idea astratta del dovere; ma ogni azione libera, la cui idea alla sua immaginazione si affaccia, porge con sè l'idea all'intelletto di bene o di mal morale; e solo può quindi l'uomo colla sua facoltà di astrarre da queste idee de' doveri particolari dedurre l'idea del dover morale in generale.

Perciò quando i moralisti riducono la moralità ad alcune o più leggi generiche, ciò non si dee prendere in tal senso, che l'uomo abbia naturalmente e spontaneamente di tali idee generiche; ma che egli con una facilissima, e quasi insensibile astrazione, se le forma dalle idee particolari che ha dei beni e dei mali morali.

L'idea generale, p. es., del *danno altrui,* formata colla facoltà astrattiva di tutti i danni particolari che altrui fare si possono, desta naturalmente l'idea generale, che non si dee mai danneggiare il nostro prossimo; ma questa idea generale del dovere verso altrui non si avrebbe, se non si fosse prima acquistata coll'astrazione l'idea in genere del nocumento altrui.

Non uccidere l'innocente; non corrompere l'altrui moglie; non furare la roba d'altri, ec., sono idee particolari di dover morale, che accompagnano naturalmente l'idea di alcune particolari azioni; ma *non fare agli altri quello che non vuoi si faccia a te stesso* è una legge astratta dedotta dal complesso delle leggi particolari.

Non bisogna già, per fare questa astrazione, conoscere tutti i casi particolari; questo si richiede soltanto quando l'astrazione non è fondata sovra un principio dello spirito umano. Errano quei filosofi, i quali suppongono che per conoscere la verità di alcune asserzioni generali faccia d'uopo sempre conoscere tutti i casi particolari. Egli basta che l'uomo abbia alcune idee di particolari precetti verso il prossimo, come *non uccidere questo innocente, non tradire questo tuo amico,* ec., acciocchè, attesa la costituzione dello spirito umano, da queste leggi particolari strette a dei casi singolari ascenda a delle leggi universali per tutti i casi, come *non uccidere l'innocente, non tradire l'amico,* e a delle ancor più universali, come *non fare agli altri ciò che non vorresti che fosse fatto a te.* Quando adunque noi diciamo che queste idee universali sono frutto dell'astrazione, vogliamo soltanto significare che elle non si conoscono come le prime, per un'immediata intuizione o rivelazione; che elle non sono le prime ad affacciarsi allo spirito, quando comincia a svilupparsi il germe morale, ma confessiamo bensì che, nello sviluppo di questo germe, l'intelletto vi è condotto dalla sua costituzione, e che non sono elleno *astratte,* in quanto suppongono la cognizione di tutti i casi particolari, o siano una pura induzione da tutti i particolari possibili all'universale, ma in quanto l'intelletto umano arrivi a conoscerle dopo la cognizione di alcuni casi particolari.

Egli è in morale di queste idee di leggi universali quello che è in metafisica dell'idea dell'infinito. Questa idea non è propriamente nè un'idea d'intuizione, poichè non precede quella del finito e richiede un'astrazione, nè un'idea di semplice astrazione, perchè lo spirito umano la riceve bensì in occasione dell'idea del finito, ma non la deduce da questa. Dopo aver avuta l'idea del finito, e di una possibilità ulteriore ai limiti di questo, nella mente nostra, che si adopera coll'astrazione, per sempre allontanare i limiti del finito, si eccita l'idea dell'infinito; onde, quantunque sia vero come pensano Bossuet,

Fénelon, Malebranche, Gerdil, altri cartesiani e Kant, che l'idea dell'infinito non è una idea di semplice astrazione; essi errano pure nel credere questa idea essere innata, o almeno precedere quella del finito nell'ordine cronologico, e quantunque i seguaci di Locke abbiano ragione nell'opporsi, per quest'ultima parte, ai cartesiani e ai kantisti, essi tuttavia errano nel credere l'idea dell'infinito essere una semplice astrazione, come quella, p. es., dell'*uomo* in generale. Lo stesso si dee dire dell'idea, che abbiamo delle leggi universali, dell'ordine morale.

Non vi ha soggetto in cui più difficile sia l'analisi di quello di questo fatto d'idee. Elle si ponno comparare a' gassi, come il Boustetten fece dei sentimenti: ogni qualvolta si vogliono osservare, elle facilmente svaporano, e non si trova più nulla. Egli è per questo che la scienza della riflessione diede adito a tanti errori, ed è ancora oggidì nel suo principio. Coloro che la trattano, oltre all'esser dotati di una grande forza di riflessione, deono camminare lentissimi, e prima di emettere un'asserzione, impiegare un esame diligente e replicato.

Le idee morali, generalmente parlando, sono, per uno spirito non traviato da corrotti abiti o da falsi raziocini, evidentissime nella pratica; ma quegli stesso, che sì chiaro le scorse nell'operare, corre pericolo di vedervi oscuramente quando si mette a specolarvi sopra.

Le leggi generali in morale si estendono oltre ai casi noti particolari, ma non possono mai contrariare le leggi particolari. Per difetto di questa osservazione, alcuni stimabili moralisti caddero in gravi errori. Parecchi di essi, p. es., guardando alla legge generale *di giovare al prossimo,* ne dedussero esser lecito la bugia, quando a tal fine concorra. Ma se si ammette una tale teoria, non cade egli in un machiavellismo tanto più seducente, quanto guardando all'utile degli altri è separato dall'egoismo? Quando adunque si emette la legge generale di *giovare al prossimo,* si dee intendervi unita la clausola in modo, che non s'apponga ad alcuna legge particolar di morale. Ora tra queste leggi particolari havvi quello che vinto come male intrinseco operi menzogna: non sarà dunque mai lecito proferire una menzogna, qualunque sia l'utile che ne può ridondare al prossimo.

Il signor Droz nel suo bel libro della *Filosofia morale* censura la condanna che Kant fece in ogni caso della bugia; ma

in sostanza, per dire il contrario, bisognerebbe sovvertire l'idea che hassi naturalmente del mal morale della menzogna. Si possono fingere delle ipotesi in cui sembra veramente dura questa legge; ma ella non meno esiste, e non è meno imperativa. Del resto bisogna in tali considerazioni affidarsi ancora alla Provvidenza, la quale non suol mettere in sì dure strette gli uomini; e in ogni caso, ogni mal terreno è nulla rispetto al bene avvenire, e i riguardi di felicità temporale non ponno vincerlo contro una legge morale, di cui non si conosce certo tutto il pregio, ma l'esistenza necessaria è a bastanza accertata. La dottrina rivelata combacia in questo colla legge naturale; basta leggere la bell'opera di S. Agostino *sulla bugia,* opera che in tale materia dee servire di regola, poichè è la espressione fedelissima della natura e della rivelazione.

CCXXIII. — *Svolgimento della filosofia antica e cristiana e loro differenze.*

La filosofia potè principiare per il dogmatismo di Talete e di Pitagora, perchè la parvità delle cognizioni, l'imperfetto spiegamento del pensiero, la novità delle idee, la semplice e rozza purità dei costumi erano dei bastanti preservativi contro il pirronismo, in quei tempi antichi, ne' quali i germi della filosofia dell'Oriente, in cui tutto vestia le forme di *autorità rivelatrici e di fede*, trasportati nella Grecia, cominciarono a svilupparsi dalla ragione. Ma ben tosto quella non so qual religiosità, quel positivo, quel dogmatico, quell'autorevole che si trova nei dogmi dei primi savi greci, e che essi tolsero dall'Oriente, è scancellato dalla privata ragione, dalla speculazione illimitata, che era l'indole delle menti greche; e la filosofia degenera in una setta di cavillatori, che giunse a rendere vituperoso ai posteri il nome stesso, che nel greco idioma significava *sapiente.*

Socrate, pieno di un buon senso sublime, di un gusto soavissimo e più ligio all'Oriente di quel che si crede, immagina una specie di rivelazione divina nella natura, e ad essa appoggia una filosofia adattata alla vita. Ma i suoi successori non possono ristare in questi termini, e, la greca ragione togliendo a poco a poco la fede religiosa e la sobrietà della sapienza socratica, ritorna l'èra del dubbio. Platone dogmatico,

benchè reso dogmatico dai suoi viaggi orientali, dal suo senno religioso e morale, dalla sua immaginazione, diventa pure il fondatore di una scuola, che termina collo scetticismo; e convien dire che il germe di questo si ritrovasse nella stessa dottrina platonica e nel metodo socratico di esporla, e che la nuova Accademia abbia spiegato soltanto il fatal germe, che già si racchiudeva nell'antica.

Per tal modo la ragione umana, abbandonata a sè stessa, quanto più era perspicace e vigorosa, tanto più serviva ad accelerare l'èra compiuta del pirronismo, in cui venne finalmente a sprofondarsi tutta la filosofia.

L'unico argine, che mettere si potesse a questi eccessi della ragione, era il carattere morale, politico e religioso. L'indole della ragione, senza redini, è di non mai fermarsi, ma di sempre andare scavando nelle verità, senza mai poterle trovare; al contrario il carattere essendo una forza determinata ed attiva, che si dirige all'azione, suppone necessariamente una dottrina stabile, una fede costante, e si oppone alla tempera dissolvitrice del raziocinio.

Alcuni spiriti, che possedeano dalla natura questo carattere, sentirono la necessità di arrestare i passi, che la filosofia movea verso un dubbio universale.

Zenone fonda la scienza sovra i dettami del carattere morale, e tenta di dare una base immobile alla dottrina di Socrate, nella forza imperativa della coscienza.

La Grecia mancava troppo di religione, perchè il carattere religioso vi si potesse spiegare. Onde la filosofia, fondata su questo carattere, non nasce in essa, ma nella Palestina e in Egitto, ove le idee antiche delle rivelazioni orientali, ove il giudaismo e il cristianesimo fanno sentire la loro influenza. Filone e la scuola di Alessandria campeggiano in questa filosofia, fondata sulla forza del senso religioso, come il Portico era fondato sulla forza del senso morale.

Ma pochi sono gli uomini, che abbiano dalla natura questa forza di morale e religioso carattere. Quindi è che lo stoicismo e le dottrine contemplative non ottengono molti partigiani.

Il gran regno della filosofia si divide tra l'Accademia, che segue un'indipendente ragione e mena al pirronismo, e l'epicureismo, che forma lo spirito umano nell'egoismo, nell'amor proprio, nel diletto de' sensi. L'epicureismo evita il pirronismo

accademico per mezzo direi quasi della forza dell'amor proprio, e di un carattere d' indifferenza e di sensualità.

Il comune degli uomini, che è vinto dalle passioni, segue Epicuro; quelli, in cui lo spiegamento della ragione rende capace di diletti intellettuali, seguono l'Accademia; i pochi forniti di gran carattere religioso e morale si ricovrano nel Portico o nella scuola di Alessandria.

Ma chi non vede che lo stesso senso morale e religioso per quanto sia forte non basta a sostenere una costante dottrina? Esso si fonda sulla riflessione; e l'uomo ne è poco capace. A forza anco di esercitare quei due sensi interiori, essi si rintuzzano, e perdono il loro vigore. Quando essi non sono, direi, sostenuti da un appoggio esterno, mancano e degenerano.

Quindi è che lo stoicismo in Grecia perde di vista la sua idea fondamentale, e si trasmuta, come le altre sette, in un teatro di dispute sulla virtù e sulla natura.

La scuola di Alessandria e di Filone degenera essa pure in una fantastica contemplazione, che conduce a tutti gli eccessi, a tutte le misere controversie del misticismo.

Lo stoicismo però si restaura nell'essere trasportato a Roma. Il motivo di questo suo ristauramento si è, che esso viene appoggiato al gran carattere politico dei Romani. Il carattere politico, riferendosi direttamente all'azione, e fondandosi sulle relazioni esteriori, non è soggetto, come il puro carattere morale, a svanire e traviarsi. Lo stoicismo pertanto, nato in Grecia, trovò in Roma il suo fiore e il terreno suo proprio; e legati strettamente al carattere politico de' Romani conforme al tutto al suo genio ebbe a sè i più illustri di questo nome da Catone l' Uticense e Marco Bruto sino a Epitteto e Marco Aurelio.

Ma pochi sono i caratteri dotati di tanta forza; quindi è che pochi furono gli stoici anche in Roma. Questa setta era grande per essenza, ma non potè esserlo pel numero dei suoi discepoli.

La religiosità, che formava il carattere distintivo della filosofia di Filone e degli Alessandrini, ma non avea punto bastato per mantenerla durevole e preservarla dagli eccessi, trova nel cristianesimo una rivelazione esterna che l'appoggia, la determina, la perfeziona; vi trova un' autorità, che ne impedisce i traviamenti. Per questo lato il cristianesimo fu ai

sistemi contemplativi, quello che il carattere politico dei Romani fu allo stoicismo.

Ma la prerogativa del cristianesimo, che basta a mostrare in questa grande instituzione un' opera superiore alla natura, si è la popolarità che introdusse della sua sublime filosofia, non già favoreggiando le passioni o l'indipendenza del pensiero, o la sfrenatezza di un' immaginazione, inchinata al misticismo, ma frenando tutti questi eccessi, e dando solo a ogni umana facoltà un misurato esercizio. Non è meraviglia che l'Accademia e gli Orti diffondessero le loro dottrine; non è meraviglia, che alcuni spiriti rari si riparassero nel Portico; ma è meraviglia che il cristianesimo abbia tirati dietro a sè non solo gli alti ingegni, ma la plebe medesima, e infuso nelle deboli, come nelle forti anime, un ardente e non mai irragionevole e dissennato entusiasmo.

Oltre di che il cristianesimo, benchè appoggiasse, per la sua indole religiosa, in un modo particolare le dottrine di Platone, e dei contemplatori di Alessandria, non escluse tuttavia le verità, che negli altri sistemi si racchiudevano. Questa è altresì una delle sue peculiari prerogative. Egli raccoglie nel suo seno; scevre dai suoi difetti o dalle sue esagerazioni, la bella morale dei pitagorici e degli stoici; accoppia alla sublimità di Platone il senno di Aristotele, e non lascia nè meno sfuggire quello, che v' ha di buono nella dottrina di Aristippo e di Epicuro.[1]

Per tal modo formossi l'illuminato eclettismo dei cristiani filosofi.

Il carattere distintivo di questo eclettismo si è che, ricogliendo tutte le verità, evita tutti gli eccessi, in cui si veggono cadere le sette filosofiche.

I seguaci di Epicuro, esagerando i difetti della dottrina del loro maestro, hanno reso *filosofico* il soddisfacimento delle più vili passioni. I filosofi cristiani predicano, colle parole e cogli esempi, la purità del Vangelo.

---

[1] (Lo spirito di moderazione; che non si debbano le passioni estinguere, che dalla propria felicità non si debba fare astrazione nella condotta morale, ec., sono verità che gli stoici disconobbero, e che sceverate dalla loro esclusione ed esagerazione, rendono degne di riguardo le dottrine degli Epicurei e dei Cirenaici.)

Gli stoici hanno divinizzato l'orgoglio; hanno resa la virtù non atta al comune degli uomini. I filosofi cristiani divinizzano l'umiltà, e rendono la virtù popolare.

Gli Alessandrini si sono immersi in una contemplazione fantastica, in una speculazione trascendentale, madre di mille errori e di mille illusioni. I cristiani filosofi danno pascolo alle facoltà contemplatrici con delle verità soprannaturali; ma metton freno a tutti i traviamenti di quelle, coi dettami positivi della rivelazione, e l'autorità della Chiesa cattolica. Ond' è che la loro contemplazione s' accorda con una savia filosofia della sperienza, con un uso metodico della riflessione.

Gli accademici finalmente hanno spianata la via a un dubbio universale; Sesto Empirico viene e corona l'opera loro. Leggendo le loro opere si vede che essi amavano, e cercavano da principio la verità; ma che, avendo quindi, dopo molti sforzi, disperato di poterla trovare, si rivolsero a impiegar la loro ragione a provare i motivi di questa disperazione medesima. Strana natura della filosofia, abbandonata a sè stessa! Tal è lo spettacolo della filosofia greca, quando ella segue unicamente i processi della ragione, e non riceve le determinazioni, che le passioni (epicureismo) o il carattere (stoicismo e alessandrinismo) possono darle. Lo spirito umano, quando cominciò a percorrere i campi della scienza, credeasi di poter conseguire la verità, e cercarsela con ardore, ma in misura delle sue ricerche le difficoltà moltiplicando, disperò di poterlo trovare, e volse verso il sistema del dubbio i suoi sforzi e quell' amore medesimo, che prima nutriva verso le verità, quasi che in mancanza di questa, la persuasione stessa di questa fatale mancanza potesse tenerne il luogo. Tal è il processo fatale, che segue la ragione degli uomini, senza alcuna regola, senza alcun soccorso esteriore.

Si leggano le opere di Cicerone, e si sentirà in esse la chiara prova di questo termine, in cui in tali tempi era giunta la filosofia. Cicerone, come le sue azioni lo mostrano, non avea un carattere forte e veramente romano, benchè romano avesse il senno; quindi è che il suo spirito penetrante non trovava niente che il fornisse di una costanza a renderlo capace di abbracciare lo stoicismo. Il suo spirito, il suo ingegno, educato nelle lettere greche, fu inchinato all'Accademia, perchè d'altra parte i suoi onesti costumi e il suo senno politico, gli

faceano aborrire Epicuro. Egli adunque abbracciò con piacere quella desolante filosofia, che mette tutto in dubbio, e si fa giuoco della ragione col provare che nulla prova. Egli è vero che il suo buon senso gli facea credere alla morale e alla religione, a onta di tutti i sofismi; di che le sue stesse opere fanno chiaro segno, e bisognerebbe poco intenderle per asserire il contrario. Ma al tempo stesso si scorge, che se Marco Tullio come uomo e come cittadino per natura credea a Dio e alla virtù, come filosofo accademico esitava su tutto, e mettea tutto il suo studio nel torre la sua base a ogni verità.

I filosofi cristiani, per lo contrario, professavano una fede viva e costante per tutto quello che è vero, che è bello, che è buono. Lo spirito sovrannaturale del Vangelo infondeva anche in quelli, che deboli e irresoluti erano per natura, un carattere morale e religioso, animato dalla fede cristiana. Si paragonino a cagion di esempio i dialoghi filosofici di S. Agostino con quelli di Marco Tullio. Si vede in questi un uomo, che amerebbe di sapere la verità, ma che ha già disperato di ritrovarla, e che ha posto il suo riposo in un' indifferenza tra tutte le asserzioni contrarie, e che si compiace nelle sue opere difendere il pro e il contro con uguale sagacità. In quelli per lo contrario si ravvisa un ardentissimo amatore della verità, che non si crede anco di possederla tutta intera, ma ha ferma fidanza di potervi arrivare, nel seguito, colla doppia via dell'autorità e della ragione, e che ingenuo, veritiero ne' suoi scritti, come nella sua coscienza, non vi si mostra già indifferente, lasciando quasi dubbio il suo pensiero, ma spone schiettamente i dubbi, che ha ancora e la verità, che ha già ritrovata. Cicerone segna la vecchiaia dello spirito umano, che a forza di ragionare è caduta nel dubbio. S. Agostino mostra di appartenere a un' epoca di rigenerazione, in cui la mente, tirata da un doloroso dubbio, per una forza sovrannaturale si mette piena di ardore, confidando nell' aiuto di questa, nella ricerca della verità, e finisce col ritrovarla, col soccorso di un appoggio esterno e superiore.

Quanto alla desolazione del dubbio, per chi ama da senno la verità, si fa sentire nelle opere di quasi tutti i filosofi gentili, tanto il beatissimo riposo della fede si fa gustare nelle opere dei cristiani filosofi, e specialmente in quelle di S. Agostino.

CCXXIV. — *Amore ardente del vero, del bello e del buono in S. Agostino.*

S. Agostino non solo era ardentemente dalla natura inclinato alla *verità,* ma ugualmente era assetato dal bisogno di amare. Tutto ciò che era *vero, bello, buono* tirava a sè fortemente il suo ingegno maraviglioso. Egli si sentiva una sete ardente della *verità,* della *bontà* e della *bellezza.*

Traviato dalle passioni e dall'ignoranza, nel principio della sua vita, egli prese l'errore per la verità, il vizio per la virtù, e le dilettanze de' sensi per quella bellezza a cui appetiva il suo animo.

« Quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari? »[1] Il *bello* non era per lui meno attraente del *vero.* Quindi è che, come ne' suoi traviamenti, egli non meno traviò, quanto al cuore, che quanto allo spirito, così, dopo la sua conversione, la sua sublime filosofia abbracciò così la bellezza come la verità. Ne' numerosi suoi scritti si trovano delle idee bellissime sull'estetica, non meno che sulle altre parti delle scienze filosofiche.

Non si vede egli nella vita di quest'uomo, e ne' suoi grandi errori, un bisogno infinito di pascere tutte le sue facoltà, lo spirito, il cuore, i sensi, l'amor proprio, la benevolenza, la fantasia? Che misto di bontà e di corruzione! Trasportato dall'amore, dall'amicizia, dalla sete della gloria, dall'entusiasmo della filosofia e della eloquenza, egli sperimentò tutte le angosce dello spirito umano; e la sua agitazione si manifesta perfino (com'ebbe luogo pure in altri ingegni) in quell'inquietudine, che lo fa percorrere di un paese e in un altro senza mai fermarsi.

Queste tormentose vicende non hanno fine, finchè egli non ricorre alla divinità. Ma tostochè egli ha conseguita questa idea, e si è a lei dedicato, ci trova il vero, il bello, il buono, tutto quello che egli desiderava di ottenere. « Fecisti nos, Domine, ad te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, »[2] dic'ei medesimo.

---

[1] Sant'Agostino, *Confes.,* II, 2.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., I, 1.

Quindi è che *Dio* è l'anima, il principio, il distintivo della filosofia di S. Agostino. Questa sublime idea cammina alla testa di tutti i suoi pensieri, e produce la sublimità delle sue dottrine e della sua eloquenza. Dio è, secondo S. Agostino, la verità, il bene, il bello medesimo, è il fine sommo dell'uomo, è l'obbietto di tutta sapienza, è la sorgente dï tutta felicità.

Il suo stile, benchè non puro nè elegante, rende immagine della sua forte e sublime immaginazione. La sua eloquenza, piena di energia, di altezza e di verità, servì a educare quella del Bossuet, ed è questa la sola, che paragonar le si possa. Che fecondità di ingegno, d' immagini, di espressioni! Conciso e maestoso ad un tempo, la sua elocuzione, la sua eloquenza è pregna di sensi e di pensieri, e ha una forte impronta individuale. Negli ultimi scritti suoi egli adottò alquanto il mal gusto del suo secolo; ma anche in mezzo a questo cattivo gusto, si sente un ingegno nativo, e una forza, che può soltanto partire dalla verità dei sensi, che sono espressi (non mi ricordo ben dove, forse nella *Biographie* ho letto e osservato, che le *Confessioni* di S. Agostino, ancorchè piene di concetti e di giuochi di spirito, sono pure commoventissime e atte a ispirar la devozione).

Qual meraviglia che un ingegno sì universale e possente abbracciasse tutto intero il sistema della religione, tutta intera la filosofia, un'erudizione polistorica, le lettere e le arti belle, e fiorisse nella eloquenza, e si dilettasse della musica e della poesia? Ch' egli riunisse de' talenti diversi, quali sono la forza dell'immaginazione eloquente e poetica e la forza della riflessione analitica in sommo grado?

CCXXV. — *Idee di S. Agostino sui limiti della ragione e suo moderato ottimismo.*

S. Agostino, nel primo libro *De ordine*,[1] osserva la somma difficoltà, anzi impossibilità che havvi di conseguir le scienze dell'*ordine delle cose*: « Ordinem rerum, Zanobi, etc. »

Nulladimeno egli aggiunge come « nec tamen quicquam est quod magis avide expetant quæque optima ingenia, magisque audire ac discere studeant qui scopulos vitæ huius et

[1] Sant'Agostino, *De ordine*, I, 1.

procellas velut erecto quantum licet capite inspiciunt quam quomodo fiat ut Deus humana curet, et tanta in humanis rebus perversitas usquequaque diffusa sit ut non divinæ sed ne servili quidem cuipiam procurationi si ei tanta potestas daretur, tribuendo esse videatur. »[1] È riguardevole questo consenso di S. Agostino con altri celebri filosofi nell'asserire l'impotenza, che il nostro intelletto ha di salire all'ordine universale e l'insaziabile brama, che tuttavolta ne possiede.

Si legga il bel passo soprattutto del libro secondo, da quelle parole « Omnis vita stultorum etc., » sino al fine del capitolo, e si vedrà esposto un moderato *ottimismo,* qual si ammette dalla sana filosofia.[2]

CCXXVI. — *S. Agostino distingue la sensibilità dall' intelletto.*

Oltre ai passi dei libri *Contro gli Accademici,* già da me altrove notati, S. Agostino nelle seguenti parole distingue con precisione non minore dei moderni filosofi la *sensibilità* dall'*intelletto.* « Aliud est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus solo intellectu contineri puto, et eo solo posse comprehendi. »[3]

Non è questa precisamente la sperimentale dottrina della scuola scozzese, secondo la quale i materiali delle idee propriamente dette non si contengono nella sensazione, la quale dà la materia puramente delle modificazioni passive della nostr'anima, ma non punto delle intuizioni obiettive? Le dette parole di S. Agostino si riducono in sostanza al noto apotegma del Leibnizio: « Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. » Infatti tutto quello che si percepisce pe' sensi non è conosciuto, ma sentito, come i colori, i suoni, ec.

CCXXVII. — *Ottimismo moderato di S. Agostino.*

S. Agostino nei libri *De ordine* prova, che, per quanto a noi compaiano disordini nel mondo, havvi tuttavia un ordine ge-

---

[1] Sant' Agostino, Op. cit., I, 1.
[2] Sant' Agostino, Op. cit., II, 4.
[3] Sant' Agostino, Op. cit., II, 2.

nerale ottimo nel suo genere; e allega degli argomenti assai analoghi a quelli, che mise quindi il Leibnizio in tutta la loro luce, senza però ricorrere all'esagerato ottimismo di quest'ultimo.[1]

Si dee soprattutto notare questo suo pensiero « Nihil aliud minus eruditis hominibus accidit qui universarum rerum coaptationem atque concentum imbecille mente complecti, et considerare non vetantes, si quid eos offenderit, quia suæ cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhærere fœditatem. »[2]

Consimile pure è l'osservazione che fa al libro secondo verso il fine: « In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus: ut quod delectat in parte sive loci, sive temporis intelligatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est: et rursus quod offendit in parte perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit. In illo vero mundo intelligibili quamlibet partem tamquam totum totam pulcram esse atque perfectam. »[3] Dal che appare che secondo S. Agostino noi non possiamo giudicare della bontà relativa delle cose, perchè non veggiamo l'ordine generale e il complesso delle relazioni: il che ne accade per essere il mondo esteso, e in moto nelle sue parti, cioè (nel suo linguaggio) per essere le cose create collocate nel tempo e nello spazio (intendi *empirici*), onde vederlo noi sempre a pezzi e non mai nel suo intero.

CCXXVIII. — *S. Agostino reputa necessaria la riflessione per giungere alle verità filosofiche.*

S. Agostino in un bel passo del *De ordine* mostra la necessità di ricorrere alla riflessione per conoscere le verità filosofiche:

« Cujus erroris maxima causa est quod homo sibi ipsi est incognitus. Qui tamen ut se noscat magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui

---

[1] Sant'Agostino, Op. cit., I, 1.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., I, 1.
[3] Sant'Agostino, Op. cit., II, 19.

plagas quasdam opinionum, quas vitæ quotidianæ cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicantur disciplinis. »[1]

Questa è una di quelle verità, che ripete spessissimo nelle varie sue opere.

Ivi segue ancora: « Ita enim animus, *sibi redditus* quæ sit pulchritudo universitatis intelligit, quæ profecto ab uno cognominato est. Idcircoque illam videre non licet anima, *quae in multa procedit*, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione moltitudines posse vitari. Moltitudinem autem non hominum dico, sed OMNIUM QUAE SENSUS ATTINGIT. »[2]

Questa forza di riflessione, che S. Agostino ebbe a un sì alto grado comune con Cartesio, produsse in questi due filosofi una simile usanza, quella cioè di meditare nelle ore notturne sulle verità filosofiche. Ognun sa, che il francese filosofo acquistò l'abito di riflettere da giovane nelle ore della notte. Ecco come S. Agostino narrò lo stesso di sè: « Nocte quadam cum evigilassem de more, mecumque ipse tacitus agitarem quae in mentem nescio unde veniebant. Nam id mihi amor inveniendi veri jam in consuetudinem vertant, ut aut primam si tales curae inerant, aut certe ultimam dimidiam tamen fere noctis partem pervigil quodcumque cogitarem: nec me patiebar adolescentium lucubrationibus a meipso avocari; quia et illi per totum diem tantum agebant, ut nimium mihi videntur, si aliquid etiam noctium in studiorum laborem usurparent, et id a me ipsi quoque praeceptum habebant ut aliquid et praeter codices secum agerant et *secum habitare* consuefacerent animum. »[3]

S. Agostino vide sul principio di causalità quel medesimo che la scuola scozzese. Reid o Dugald Stewart non ricuserebbero di adottare le seguenti parole, tanto accurata vi è la espressione, tanto il fatto vi è bene enunziato, senza ombra di ipotesi o di sistema: « Latent ista sensus nostros, penitus latent; illud tamen quod aggressæ quæstioni satis est nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa. »[4]

---

[1] SANT'AGOSTINO, Op. cit., I, 1.
[2] SANT'AGOSTINO, Op. cit., I, 2.
[3] SANT'AGOSTINO, Op. cit., I, 3.
[4] SANT'AGOSTINO, Op. cit., I, 4.

« Ita quasi ex antithesis quodam modo, quod nobis etiam in orationem iucundum est, idest ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur. »[1] Bella e profonda riflessione: l'antitesi, figura rettorica, ha un fondamento sulla *legge dei contrasti*, legge della natura. Abbiamo altrove già fatto a ciò un piccol cenno.

CCXXIX. — *La filosofia e le lettere bene usate convergono alla religione.*

« Eruditio disciplinarum liberalium » dice S. Agostino, « modeste sane, atque succincte, et alacriores, et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendæ veritatis, ut et ardentius appetant, et constantius insequantur, et inhæreant postremo dulcius. »[2] La filosofia e le lettere possono adunque condurre alla religione, purchè sieno ben maneggiate. Lo che io credo importante a notarsi soprattutto nel passato secolo.

Egli è vero che nelle *Ritrattazioni* S. Agostino modifica queste parole; ma se egli le riprende è solo in quanto gli parea aver dato loro una troppa necessità: « In his libris displicet mihi.... quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam autem qui sciunt eas sancti non sunt. »[3] Egli nega che sieno necessarie, o che bastino da sè sole al fine dell' uomo; concede adunque che bene ordinate elle sieno vantaggiose. E avrebbe potuto egli opinare altrimenti, mentre la Provvidenza, tra i mezzi per cui si valse a convertirlo, adoprò eziandio quello del forte amore del vero e del bello, che gl' infuse lo studio della umana filosofia?

Egli è vero che l'Apostolo raccomanda a' cristiani di guardarsi contro le seduzioni della filosofia. Ma di qual filosofia egli parla? S. Agostino ce lo spiega, il quale si mostra continuo filosofo nelle sue opere, e vi fa spesso l'encomio della sana e solida filosofia del Vangelo. Onde egli dice alla beatissima sua madre: « Et fœminæ sunt apud veteres philosophatæ, et philosophia tua mihi plurimum placet. » E soggiunse: « Nam nequid, mater, ignores hoc grecum verbum, quod philosophia

---

[1] Sant'Agostino, Op. cit., I, 7.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., I, 8.
[3] Sant'Agostino, *Retractationes*, I, 3.

nominatur, latine amor sapientiæ dicitur. Unde etiam divinæ, scripturæ, quas vehementer amplecteris, non omnino philosophos sed philosophos hujus mundi evitandos atque irridendos esse præcipiunt. »[1]

E aggiunge queste riguardevoli parole: « Quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud quam non amare sapientiam. »[2]

Si osservi pure l'elogio che fa delle scienze e delle lettere: «Mentientes conclusiones aut irrepentes paullatim vel minuendo vel addendo in assensionem falsitatis, quis non metuet, quis non oderit? Sæpe tamen in disputationibus certis et suis sedibus collocatae tantum valent, ut nescio quomodo per eas dulcescat ipsa deceptio. Nonne hic quoque ordo ipse laudabitur? Iam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur, ut siquis quasi ejus fontem at que ipsum penetrale videre desideret, aut in his inveniat, aut per hæc eo sine ullo errore ducetur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est) talem philosophiæ militem nutrit, vel etiam ducem, ut ad summum illum modum ultra quam requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolet atque perveniat, multosque perducat. »[3]

CCXXX. — *Idee di S. Agostino sui rapporti fra la filosofia e la religione.*

« Duplex enim est via quam sequimur cum rerum nos obscuritas movet » (cioè quando la sola *storia* non può darci delle certe nozioni, fa d'uopo che o la scienza col destricarla, o l'autorità col schiarirla ne guidino) « aut rationem aut certe autoritatem. »[4] Ecco la doppia via della ragione, e dell'autorità già in altri lochi da noi accennati notati da S. Agostino.

Segue: « Philosophia rationem promittit » (*promette,* ma non *dà,* poichè come dice S. Paolo: *Græci sapientiam quæ-*

---

[1] Sant'Agostino, *De ordine,* I, 10.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., I, 10.
[3] Sant'Agostino, Op. cit., II, 5.
[4] Sant'Agostino, Op. cit., II, 5.

runt, ec.) « et vix paucissimos liberat. »[1] Ella è dunque insufficiente a dare all' uomo quella scienza piena, certa, efficace nella pratica, che gli è necessaria. Non v' ha in queste parole il germe del secondo volume dell'abate Lamennais?

Segue dicendo che la filosofia « quos tamen » (quelli pochissimi che libera) « non modo non contemnere illa mysteria sed sola intelligere ut intelligenda sunt cogit. » Ecco come la retta filosofia s'accorda co' misteri.

Chiama poscia la rivelazione « quæ vera et germana philosophia est, » e dà un breve epilogo delle importanti verità rivelate, che contiene il punto di vista sotto cui Pascal volea difenderla.

Inoltre fa un' osservazione profonda sul pericolo che havvi di trattare con poca filosofia le alte materie della religione: « Illud nunc a me accipiatis volo: Si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet irruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri. »[2] Non è questa la sostanza del celebre detto del Verulamio? E quella vicinanza de' due eccessi opposti, la credulità e la miscredenza, la superstizione e l'empietà, non fa ella pensare?

CCXXXI. — *L'opinione del Cartesio sugli animali macchine fu intravveduta da S. Agostino.*

L'opinione cartesiana intorno all'anima delle bestie sembra che sia stata intravveduta da S. Agostino in questo passo dove sì vivamente descrive la pugna di due galli tra di loro: « Ecce ante foras advertimus gallos gallinaceos ineuntes pugnam nimis acrem. Libuit attendere. Quid enim non ambiunt, qua non peragrant oculi, amantum ne quid inde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia, et nescientia modificantis, et gubernantis, quæ inhiantes sibi sectatores suos trahit quacumque atque ubicumque sectari jubet? Nam unde aut ubi non potest signum dare? Ut in eisdem ipsis gallis erat videre, intento proiectius capita, inflatas comas, vehementes ictus, cautissimas evitationes, et in omni motu animalium rationis exper-

[1] Sant'Agostino, Op. cit., II, 5.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., II, 5.

tium nihil non decorum, *quippe alia ratione desuper moderante.* Postremo legem ipsam victoris, superbum cantum, et membra in unum quasi orbem collecta velut in fastum dominationis. Signum autem victi elatas a cervice pinnulas et in voce atque motu deformem totum, et eo ipso naturæ legibus nescio quomodo concinnum et pulcrum. »[1]

Che bellezza e che energia di pittura! Lo stile di S. Agostino è certo ben lontano dalla purezza e dall'eleganza del secol d'oro, ma ha tuttavia delle grandi bellezze, ha una forza e un'abbondanza nativa, è alto, magnanimo per così dire e sublime, e rende forse più di ogni altro impossibile una traduzione.

Si scorge con qual mirabil talento S. Agostino sapesse non solo scendere in sè stesso per cercarvi le verità sovrasensibili, ma eziandio osservare colla sagacità e l' immaginazione di un naturalista-poeta i fenomeni della natura esterna, e innalzare il suo spirito dalla vista dei più minuti e volgari sino all'ordine della Provvidenza. Da questo alto punto di veduta egli scorgea in tutti i più minuti fenomeni, e nelle relazioni degli stessi animali, la ragione creatrice. Nel passo allegato egli nota che gli animali sono *privi di ragione* (rationum expertium) nei loro moti, e che tutto vi si fa convenientemente, *quippe alia ratione desuper moderante,* cioè la ragione divina. Il Bossuet tolse forse da questo loco il pernio del bel ragionamento con cui nell' ultimo capitolo del trattato *Della cognizion di Dio e di sè stesso* appoggia il sistema cartesiano sull'anima de' bruti; ragionamento il più bello e il più forte, che siasi fatto in tal materia, come osserva l'autore dell'articolo *Bossuet* nella *Biographie universelle.* Dal che si vede che, o ammettesse S. Agostino negli animali un cieco e passivo istinto o no, egli non si dilungava dalla sentenza di Cartesio, il quale disdice agli animali ogni facoltà intellettuale, e li considera come delle passive macchine.

Un altro passo di S. Agostino nella stessa opera *De ordine,*[2] conferma assai nell'opinione ch'egli intorno all'anima delle bestie sentisse per poco come Cartesio.

---

[1] Sant'Agostino, Op. cit., I, 8.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., II, 19.

CCXXXII. — *Idee di S. Agostino sulla scienza e sull'azione.*

S. Agostino nel *De ordine*[1] parla della *legge di Dio* che è *la disciplina* degli uomini « quæ apud eum » (Deum) « fixa, et inconcussa semper manens in sapientis animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius quanto et perfectius eam contemplentur intelligendo, et vivendo custodiant diligentius. »

« Hæc igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi jubet: cujus una pars vitæ, altera eruditionis est. »

Non è quivi la distinzione della scienza (*eruditionis disciplina*) e dell'azione (*disciplina scientiæ*)?

E qui comincia a dare un breve epilogo della disciplina della vita cioè della scienza morale, e l'indirizza a' suoi giovani discepoli. In poche linee colla energica e concisa sua penna egli enumera tutti i doveri della morale.

Si noti la moderazione di questo gran santo. Egli non vuole già estinguere ne' giovani il principio di emulazione sì utile ove se ne sappia tirar profitto, ma solo comanda che si moderi, acciocchè non degeneri in rozzo orgoglio: « Ab ipsius etiam laudis immodica cupiditate se abstineant. »

« Nihil enerviter faciant, nihil audacter. » Ecco la modestia unita colla forza, e la prudenza coll'attività.

« Magnopere observent cum vindicant, ne nimium sit; cum ignoscunt ne parum. Nihil puniant quod non valeat ad melius: nihil indulgeant, quod vertat in prius. Suos putent omnes in quos sibi potestas data fuerit. Ita serviant, ut eis dominari pudeat: ita dominentur ut eis servire delectat. » Non è qui racchiuso in poche linee quanto la carità, la giustizia, la prosperità temporale richieggano nell'amministrazione pubblica e privata, nelle pene e nell'indulgenza?

« Rempublicam nolint administrare nisi perfecti. » Un antico Pitagorico non avrebbe potuto nè pensare, nè esprimersi meglio.

In una parola tutto questo ammirabil tratto merita di essere trascritto per intero. Lo stile è sì conciso e autorevole,

---

[1] Sant'Agostino, Op. cit., II, 8 e segg.

che sembrerebbe leggere i discorsi di alcuno de' sette savi della Grecia, o una legge delle dodici tavole, se non fosse la santità della morale, e queste sole poche parole in cui tutto consiste la religione *di spirito e verità: Deum colant, cogitent, quærant fide, spe, charitate subnixi,* fan riconoscere il Vangelo.

Passa alla *disciplina dell' erudizione,* cioè alla scienza e nota novamente: « Ad discendum item necessario dupliciter ducimur auctoritate, atque ratione » osserva che « quamquam bonorum auctoritas imperitæ moltitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat præbere docentibus, et quali vita esse docilis possit, evenit, ut omnibus bona magna, et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam. »[1] Ecco adunque l'autorità origine e regola prima e fondamentale della scienza. Non è questo il germe delle belle verità svolte sulle relazioni dell' individuo colla società e sull'autorità del genere umano dai signori Bonald e Lamennais?

Non si creda però che S. Agostino per alzare l'autorità estingua la ragione e il suo uso. Egli vuole soltanto che l'autorità come la prima, come quella che svolge gli elementi della ragione, sia la regola di questa. Il luogo pertanto ch'egli assegna alla ragione lo spiega nelle parole che seguono: « Quam (ianuam scientiæ ope auctoritatis) quisque ingressus SINE ULLA DUBITATIONE vitæ optimæ præcepta sectatur: per quæ CUM DOCILIS FACTUS FUERIT, tum demum discet et quanta ratione prædita sint ea ipsa quæ secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus jam sequitur, atque comprehendit: et quid intellectus in quo universa sunt, vel ipsa potius universa (scienze filosofiche e fisiche) et quid præter universo universorum principium (scienze teologiche) ad quam cognitionem in hac vita pervenire pauci possunt. »

Passa indi all'autorità divina, e dà un mirabile trasunto generale della natura della rivelazione. Si notino sopratutto queste parole: « Doceat (auctoritas divina) enim oportet et factis potestatem suam (segni esterni, cioè miracoli e pro-

[1] SANT'AGOSTINO, Op. cit., II, 9.

fezie) et humilitate clementiam (incarnazione, per cui Dio si avvicina all'uomo e entra in relazione con lui come misericordioso) et praeceptione naturam (dogmi, e mora le rivelati, cioè insegnati non per raziocinio, ma per autorità, per impero) quæ omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur (tradizione della dottrina fatta nel modo più sicuro e sensibile dai riti e dalla preghiera; e nel modo pur più segreto in tal guisa, poichè in que' tempi, essendovi ancor molti Gentili, vigeva ancora in qualche guisa la disciplina dell'arcano) In quibus bonorum vita facillime non disputationum ambagibus, sed mysteriorum auctoritatem: » perchè è una prerogativa del cristianesimo che i suoi *misteri* sì difficili per un intelletto orgoglioso sono quelli appunto, che col mezzo dell'umiltà rendono acconcio il cuore umano a domar le sue passioni, e a tutte le pratiche religiose. Questa importanza somma dell'umiltà (a cui tende tutto il cristianesimo) per la pratica morale, non fu ancora abbastanza sinora sviluppata. Ella è accennata nel detto passo di S. Agostino.

Egli ripete in seguito come sia difficile all'universale degli uomini il far buon uso della ragione (che così definisce: « Ratio est mentis motio ea quæ discuntur distinguendi et connectendi potens ») per ascendere sino a Dio; e trova la precipua causa di questa difficoltà nel ritirare lo spirito dalle cose de' sensi, per concentrarlo nella disamina dell'uomo interiore col mezzo della riflessione: « Qua (ratione) duce uti ad Deum intelligendum, vel ipsam quæ aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimo omnino genus hominum potest: non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso, redire in semetipsum cuique difficile est. »[1]

Passa quindi a descrivere a priori la storia del pensiero umano, principiando dal linguaggio e dalla scrittura e venendo sino alla scienza, alle arti, alle lettere. Non è già che egli supponga tutto questo e principalmente il linguaggio essere stato *a priori* inventato dall'uomo, ed è chiaro, che egli vuole solamente spiegare la successione e il grado dei bisogni umani, a cui corrisponde l'esercizio delle sue facoltà. Infatti lo scopo di questa sua breve analisi è soltanto di far comprendere *l'ordine,* il mirabile magistero, che compare nell'eco-

[1] Sant'Agostino, Op. cit., II, 11.

nomia della specie umana, al che è diretta tutta l'opera, come lo mostra lo stesso suo titolo.

In questa rapida e compendiosa istoria il possente ingegno di S. Agostino s'alza a un punto di vista così giusto e così generale, che toglie ai moderni l'onore di aver adoperati i primi queste idee delle storie ipotetiche degli umani progressi.

Merita considerazione particolare quello che dice intorno alla logica o dialettica, che chiama *disciplina disciplinarum:* « Illa igitur ratione perfecta, dispositaque grammatica, admonita est quærere atque attendere hanc ipsam vim quæ peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo non solum digesserat, atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis ineptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quædam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret, proderetque ipsa disciplina disciplinarum quam dialecticam vocant? Haec docet docere, haec docet discere: in hac seipsa ratio demonstrat atque aperit quæ sit, quid velit, quid valeat. »[1]

Da queste ultime parole si scorge, come S. Agostino avesse una grande idea della logica, comprendendo in essa per poco tutta la filosofia, o almeno una parte notabile qual si è la *psicologia.*

Ricavasi ancora come ei distinguesse la logica naturale dalla scientifica, come secondo le sue belle osservazioni quella precedesse questa, poichè in sostanza della stessa logica naturale gli uomini aveano bisogno per poter a poco a poco comporre l'artificiale.

Passa alla eloquenza, a cui, com'arte, risponde la rettorica, e ne spiega l'origine e l'utilità, e come la dialettica sola non basti: « Quoniam plenumque stulti homines etc. etc. »[2]

Quindi descrive le relazioni delle belle arti e della poesia coll'uomo e ne trova l'origine nel bisogno che ha l'uomo di ascendere al bello increato per mezzo del bello creato.[3]

Passa indi alle scienze fisiche note a'suoi tempi e soprattutto all'astronomia.

---

[1] Sant'Agostino, Op. cit., II, 13.
[2] Sant'Agostino, Op. cit., II, 13.
[3] Sant'Agostino, Op. cit., II, 14.

CCXXXIII. — *Scrittori di ragione e di sentimento.*

Gli scrittori paiono al presente divisi in due parti distinte e quasi opposte. Gli uni non altro trattano che di idee, e sono sì scrupolosi persino nell'esprimerle, nell'evitare ogni espressione, che rechi l'impronta del senso e dell'affetto; gli altri compongono i loro libri di sensi, i quali comechè nobili e generosi, per la loro continuità, e pel modo reciso in cui sono espressi, paiono discreditarsi, e darsi l'aria di paradossi. I primi chiamano con sprezzo i secondi, uomini da emozioni; questi fanno poco conto di quelli, come di spiriti pedestri, i quali non sanno mai affidarsi alla voce dei sensi interni, e non osano muovere un passo fuori dal circolo di una prosaica sperienza.

Questi due sistemi, come esclusivi, sono entrambi, a parer mio, da evitarsi. Non si vuol certamente dare ai libri puramente scientifici quel corredo di letteratura, che spesso potrebbe nuocere alla loro forza e alla lor precisione; ma altro è il voler adornare la verità coi sensi, che ella move, eloquentemente espressi, altro il cercar l'origine dei sensi medesimi nella natura, e l'idea su cui si fondano, e che sempre è qualche verità. La prima di queste maniere spetta solo al letterato filosofo; la seconda eziandio al puro filosofo; poichè il senso muove sempre dalla natura, e suppone qualche idea, che è una verità, che è necessaria alla compiuta cognizione della nostra natura. Non si vuol dunque negar valore nella scienza ai sensi e agli affetti, senza follìa, ma per l'altra parte così pure non si deono ammettere, se non dopo averli sommessi a accurate analisi, o averne conosciuto il valore; e nello ammetterli che si fa dessi così nel senso come nella espressione sfuggire ogni esagerazione, e non farli più valere di quello che vàlgono.

CCXXXIV. — *Il pirronismo è assurdo, perchè la nostra natura vi si rifiuta.*

I cinque nostri sensi ci dànno delle sensazioni semplici; essi e la costituzione del nostro spirito ci dànno pure almeno idee semplici; la verità subbiettiva delle une e obbiettiva delle altre è un fatto certissimo. Noi sappiamo con chiarezza ed

evidenza cosa siano colore, suono, estensione, spazio, tempo, causa, virtù, ec.; ma questa cognizione basta tuttavia a satisfare la curiosità del nostro spirito? Quantunque noi abbiamo una idea chiara ed evidente di tutto ciò, possiamo tuttavia intenderne e penetrarne l'intima natura? Non è egli appunto quando tentiamo di farlo, che sentiamo la nostra impotenza? Eppure non è egli vero che tutte queste idee semplici sono lontane dal contentare la nostra brama di conoscere compiuta la verità?

Tutto adunque, anche l'evidenza stessa, è per noi un gran mistero, e il pirronismo è assurdo, perchè la nostra natura vi si rifiuta; e vi sono dei fatti la cui certezza è evidente, benchè non siano meno incomprensibili. Noi sappiamo abbastanza per vivere, per agire; ma siam lontani da quelle cognizioni, che si richiederebbero per satisfare il nostro spirito appieno. Questo è un appello all'immortalità; è una voce, che Dio ha posta in noi, per richiamarci al suo amore. Non v'ha dunque nulla pel vero filosofo di più ovvio e meno ripugnante per sè stesso, che un mistero religioso. Tutto quello, che egli cerca prima di credervi, si è se esso si fonda sulla divina rivelazione; ma quando si è convinti che Dio lo ha rivelato, non esita più a crederci un momento. Infatti se egli crede alle cose più evidenti, non vi cred'egli come a dei fatti la cui natura è incomprensibile? Ove adunque ei riconosca i misteri, come dei fatti rivelati, li crede sul fondamento medesimo su cui crede a' fatti della natura. Il divario tra gli uni e gli altri non consiste nella loro natura, ugualmente incomprensibile, ma nel modo in cui ne sono accertati, gli uni venendo dalla certezza metafisica che, giusta la costituzione del nostro spirito, accompagna certe nostre idee, gli altri dalla certezza morale, che non è meno naturale e invincibile della metafisica.

CCXXXV. — *Osservazioni sul genio matematico.*

Nella biografia universale si narra dell'illustre Giuseppe Ludovico Lagrange che ne' suoi progressi incredibili, che in breve tempo fece nelle matematiche, appropriandovisi tutto il dominio della scienza sino alle scoperte più recenti: « ce qu'il apprenait ne lui semblait qu'une réminiscence de ce qu'il

avait déja su, et en effet » soggiunge il biografo « n'est-ce pas toujours ainsi que le génie doit se révéler à lui même? »

(L'autor di questo articolo della biografia è il signor Maurice segnato: M. E.)

Questa idea è preziosa, ella potrebbe servire a esplicare alcune idee di Platone, e a dar qualche peso alle brillanti ipotesi di questo filosofo, come prese ad avviar gli spiriti verso la sperimentale scoperta di un misterioso fenomeno, qual si è la *rivelazione dell' ingegno.*

« Le génie inventif de cette incomparable philosophie (del Neutono) lui semblait la preuve la plus directe de la grandeur de l'esprit humain : — Voulez-vous le voir véritablement grand, dit-il un jour : entrez dans le cabinet de Newton décomposant la lumière ou dévoilant le système du monde. »

« En général tout ce qui portait le caractère de l'invention s'emparait fortement de son esprit: pour en découvrir les traces, sa curiosité était toujours éveillée. Par tout ses ouvrages offrent la preuve de ses efforts pour remonter aux sources des idées nouvelles, et les rendre avec scrupule à leur premier auteur; disposition loyale qui lui fit connaître l'histoire de la science mieux qu'à aucun de ses devanciers, et qui le rendit le plus savant des géomètres comme il en a été l'un des plus grands. L'examen attentif qu'il avait fait des opinions humaines, l'avait laissé dans l'incertitude sur un si grand nombre de points, que sa persuasion sur les autres en était fort ébranlée, mais c'était un sceptique de bonne foi, et d'une rare tolérance et l'on n'en a pas vu qui fût moins possédé de l'ardeur du prosélytisme. »[1]

L' ingegno eminentemente matematico del Lagrange contribuì probabilmente a questo suo scetticismo. Riposando la matematica su delle intuizioni non sensibili, e fondandosi le sue scoperte sulle forze dell' astrazione, ella dà allo spirito un' altitudine esclusiva alle cose astratte, alle verità intuitive, e lo dispone così a un difetto di riflessione alla pratica e all' azione umana, come a un difetto di fede verso le verità, che sono di un altr' ordine che le matematiche. Lagrange mancava forse, come Pascal, di quella forza di carattere intellettuale che sa dare a ogni genere di certezza il suo va-

[1] *Art.* LAGRANGE, in *Biographie universelle.*

lore e non cerca in una scienza quello ch' è proprio solo di un' altra. Neutono, Eulero e Leibnizio presentano per questa parte un' attitudine di spirito scientifico più vasto e più applicabile a diversi soggetti. Pascal e Lagrange eguagliavano forse ogni altro uomo nella sagacità, nella finezza della penetrazione, come nell' altezza della mente; ma l' evidenza propria delle matematiche, era così esclusivamente conforme alla tempera del loro ingegno, che non li permettea di mettere la verità fuori di questa evidenza. Quindi ne nacque l' incredulità di Lagrange, e il desolante dubbio, che Pascal giunse appena a vincere colla fede; ma se Pascal non avesse avuto altresì un cuore per essenza religioso, e un animo intollerante del dubbio, se fosse vissuto al secolo di Lagrange forse non avrebbe potuto, naturalmente parlando, afferrar quella fede a cui anelava. Fors' anco l' aver sì l' uno che l' altro avvezzato il loro spirito dalla prima gioventù alle verità matematiche fece che, nel seguito applicandosi ad altri oggetti nè trovandovi quel genere di evidenza a cui erano abituati, cadder nel dubbio.

La sola speculazione insomma è ben difficile che basti a sostenere la fede a tutte le verità, che passano la sfera delle scienze esatte e della materiale sperienza. Bisogna a tal fine chiamar le esigenze pratiche, i sensi, gli affetti in aiuto, bisogna in una parola prender l' uomo tutto intero. Con tali considerazioni l' incredulità è tanto impossibile, quanto difficile è la fede senza di essa.

CCXXXVI. — *Assurdità dello scetticismo dell' Hume.*

Hume pone per base della filosofia, che l' uomo non può avere altre cognizioni, che quelle che si fondano sulla sperienza; e su tal principio fondato perviene all' incredulità e all' universale scetticismo.

La sperienza infatti di Hume è una sperienza empirica. Egli diffida di tutto quello che soverchia la sfera de' sensi e delle impressioni, al di là della quale lo spirito umano non ha secondo lui il diritto di giudicare. Quindi a' suoi occhi ogni idea religiosa pare un oltraggio fatto a quel buon senso pedestre naturale, su cui si fonda la pratica della vita.

Ma Hume non bada, che è un principio dato dalla sperienza, che vi ha un ordine di cose eccedenti la materiale esperienza, che perciò la stessa sperienza, da lui invocata, deposita contro di lui.

Infatti bisognerebbe dimezzar la natura umana per non riconoscere, che ella nelle sue idee, da' suoi sensi, dalle sue inclinazioni, da' suoi bisogni è recata ad ammettere un ordine sovrasensibile, soprannaturale, misterioso, a cui partengono Dio, la libertà, l'anima, l'immortalità, l'ordine morale, la rivelazione.

Ecco adunque come la stessa sperienza c'insegna un ordine di cose trascendente essa sperienza.

CCXXXVII. — *La monarchia è il migliore dei governi in quanto non ammette l' amor patrio esclusivo.*

Rousseau dice nell' *Emilio:* « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dû aux étrangers: ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux »[1] e aggiunge in nota: « Aussi les guerres des républiques sont elles plus cruelles que celles des monarchies. Mais si la guerre des Rois est modérée, c'est leur paix qui est terrible: il vaut mieux être leur ennemi, que leur sujet. »[2] Ognuno perdonerà questa ultima frase alla fantasia del Rousseau, e al bisogno ch'egli ha di mettere nel suo stile dei contrasti e degli epigrammi. Ma ecco prima di questa conclusione, poco consona alla logica, confessato che la monarchia è appunto il miglior dei governi, come quello che non ammette l'amor patrio esclusivo e innaturale delle antiche repubbliche, e che, come Rousseau stesso altrove implicitamente confessa, essendo il solo che sia adattabile a un largo stato, è il meno opposto alla divisione dell'uman genere, il più atto col torre gli odii nazionali a favorire la carità del genere umano: pregio che per un vero filosofo non conterà poco in un governo.

Quindi si può ricavare qual fosse quella *virtù politica,* che trovò inerente alle antiche repubbliche il presidente di Mon-

---

[1] Rousseau, *Émile,* t. I, pag. 7.
[2] Rousseau, Op. cit., loc. cit.

tesquieu. Non era altro questa virtù che un *egoismo* nazionale e feroce unito a una certa purezza di costumi, a una certa frugalità, non proveniente dalla virtù religiosa o morale, non da dei principî fermi e stabili, ma solo dal temperamento e dal difetto di coltura. Onde appena che questa venne, quella sì vantata virtù scomparve, e questo difetto essenzialmente increato a dei governi, la cui molla sia riposta in tali *virtù* (le quali solo con grande improprietà si possono col Montesquieu *virtù* appellare, ancorchè si modifichi il vocabolo coll'aggiunta di *politiche*), è la cagione dell'altro difetto, cioè della corta durata di questi governi.

A molti, la cui fantasia vien rapita dalla grandezza apparente (grandezza più fisica, che morale, e Rousseau non vi s'illuse, poichè antepose a tutte le altre antiche repubbliche quella di Sparta, come la più propinqua a quello stato selvatico, in cui egli ripose l'umana perfezione) di alcune antiche gesta, fa prendere in dispetto i presenti governi il non veder più nulla oggigiorno di consimile a que' tempi detti magnanimi. Ma quest'illusione scomparirebbe in gran parte ove si ponesse mente che il gran pregio delle società moderne, pregio che è opera del cristianesimo, sta appunto nella mancanza di quel feroce e privativo amor di patria, che fece delle nazioni come tanti individui tra di sè mortali nemici, laddove oggidì *la morale della carità* favorita dallo spirito monarchico ha estinto in gran parte queste divisioni funeste e resa immagine in tutta l'Europa, ove ella regna, di una incominciata riunione del genere umano, diviso già dalla confusione delle lingue e da tutti i disordini del gentilesimo.

In tal senso presa la virtù politica, è verissimo ch'ella non è la molla della monarchia, e questo invece di ascriversi loro a peccato, ne è a parer mio un vantaggio particolare. Io non vorrei nè meno che il detto del Montesquieu si estendesse a tutte le repubbliche, quasi che una repubblica moderna, stabilita dalla natura e animata dal cristianesimo, non potesse sussistere senza di quell' amor patrio, o dirò meglio di quell'odio del genere umano, che era la molla delle repubbliche gentilesche. E in caso che dimostrar si potesse richiedersi necessariamente una tal molla a ogni governo repubblicano, io crederei esser questo il più grande anatema contro un governo di tal natura essenzialmente *innaturale*.

Nelle ultime parole della nota citata il Rousseau confonde evidentemente la monarchia col dispotismo. Di quest'ultimo si può dir veramente col Montesquieu che havvi una pace profonda, ma non pace di morte.

CCXXXVIII. — *Rousseau dipinge sè stesso nelle sue finzioni ideali.*

Rousseau confessa egli medesimo di esser diverso dagli altri uomini nella Prefazione dell' *Emilio:* « Ce n'est pas sur les idées d'autrui que j'écris, c'est sur les miennes. Je ne vois point comme les autres hommes: il y a long-temps qu'on me l'a reproché. Mais dépend-il de moi de me donner d'autres yeux, et de m'affecter d'autres idées? Non. »[1] Egli soggiunge che quanto dipende da lui è di non abbondare nel proprio senso, e di ascoltare le correzioni altrui, *ce que je fais,* dic'egli: promessa che gli si può rimproverare di aver al tutto obbliata.

Rousseau illude i suoi lettori col fingere un personaggio di natura ideale, a cui applica le sue nozioni. S'egli date le avesse in un puro modo dottrinale, i suoi errori nella educazione, nella morale, nella religione non sarebbero riusciti molto seducenti; ma *Emilio,* il *Vicario Savoiardo, Eloisa, Wolmar Saint Preux* sono delle finzioni contagiose. Un sistema esposto con un linguaggio schietto farà ridere per la sua stravaganza i lettori, mentre vestito in forma di romanzo, da un uomo fornito di un ingegno sagace nell'arte della parola, e in tutti gli ornamenti della letteratura potrà far girare il capo a più di un inesperto. Coll'aiuto di quel drammatico, che accompagna la pittura di individui, di un ideale pratico, che porta seco la finzione, di quegli ornamenti, di quegli episodi, di quelle descrizioni, in cui tanto brilla Rousseau per la magìa del suo stile, e la ricchezza della sua immaginazione, riesce facilissima l'introduzione dell'errore. L'uomo è tanto vago di veder l'uomo, che è meravigliato di trovarlo in un autore, mentre non se lo aspettava, che vinto da questa gradevole sorpresa è inclinato a concedergli quanto insinua con tale artificio, veggendo ch'ei descrive più tosto l'interno del suo animo come un amico, che apre il suo cuore a un altro amico,

---

[1] Rousseau, *Émile,* ed. cit., t. I, p. 12.

che in risultati del suo pensiero, come un autore che parla cattedralmente. Questa confidenza trae a sè il cuore, e lusingando l'amor proprio ingenera la confidenza e acceca la ragione. Rousseau nel suo romanzo ha l'arte, mediante la forma epistolare, di parlare nella persona de' suoi interlocutori, nell'*Emilio* parla in quella del precettore, nelle lettere, nelle controversie, nelle *Confessioni,* nella sua propria, il che dando della vivacità ed energia al suo stile, dell'eloquenza al suo discorso, e a' suoi sensi una certa tempra individuale le rende molto seducenti, laddove il *Contratto sociale,* in cui parla in terza persona e come Autore, e adotta uno stil più conciso e dottrinale, è l'opera sua meno pericolosa almeno per quelli che sono capaci di bene intenderla framezzo all'affettata sua oscurità.

CCXXXIX. — *Bossuet come filosofo e come politico.*

Bossuet come nel suo trattato *Della cognizione di Dio e di sè medesimo*[1] si mostra un eccellente filosofo, così nella *Politica sacra* in alcuni de' suoi *Avvertimenti ai protestanti* dà a divedere di essere un gran politico, e un gran pubblicista. Lasciate tutte le astratte teorie da banda, egli cammina nella sua doppia qualità di filosofo e di teologante dietro la scorta luminosa della naturale sperienza e della rivelazione; poichè la rivelazione vera è anche una grande e sicura sperienza dei bisogni dell'uomo, delle relazioni, della natura, delle verità, che partengono all'umana scienza. L'uomo abbandonato a sè stesso erra spesso in queste ricerche, esamina le cose partitamente coll'analisi, e spesso ignorane il vero stato, perchè non ne ha afferrato il complesso. La rivelazione gli mette innanzi l'uomo reale. Volete voi conoscere la morale stampata nel cuore umano? La natura e le esigenze della facoltà religiosa? I fondamenti della società domestica e civile? I diritti e i doveri degli uomini? Insomma la vera scienza necessaria all'azione? Leggete la Bibbia e il Vangelo, fate come i Padri e Bossuet, i quali si servono del lume rivelato come di una scorta sicura per conoscere anche i veri della ragione e della dottrina lasciatici da Dio rivelatore, come di una ta-

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi même, Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte. Avertissements aux protestants.*

vola in cui la natura riverbera sè stessa: i quali fondano sulla Bibbia non meno che sulla ragione le umane discipline. I libri sacri riformando l'uomo, e combattendone i disordini, ne insegnano qual sia la vera sua natura. Ecco in qual guisa la teologia serve alla filosofia.

CCXL. — *I secoli del buon senso.*

I secoli di Augusto, di Leone, di Ludovico furono i secoli del buon senso. Altri tempi seguirono in cui si volle di vantaggio approfondire nelle idee, ed esercitare il pensiero con ogni artificio, e dire delle cose novelle: tali furono pel Lazio il secolo di Seneca e di Lucano, per l'Italia e per la Francia quello del Voltaire e del Cesarotti. Nelle epoche del primo genere la letteratura dovette attingere la cima dell'eccellenza, poichè il buon gusto altro non è che il buon senso applicato alle lettere: la filosofia vi dovette esser profonda per buon senso, ma difettosa alquanto di quella novità di vedute e di quello spirito di progresso, che nasce allora quando gl'intelletti prendono una direzione nuova ed illimitata senza dubbio, il secolo XVII vince per ogni parte il XVIII; e non meno dal canto della filosofia, che da quello della letteratura; poichè meglio un robusto buon senso scevro di errori, che alcune discoperte miste di traviamenti, che una sagacità nello scoprire dei veri novelli, accompagnata alla debolezza nel sostenere gli antichi assai più rilevante, anzi soli essenziali, qual fu il distintivo del secolo scorso, in cui la maggior parte delle novità a cui si diè adito furono dei funesti errori.

Il secolo che a questi due conseguita, il secolo XIX, il secolo in cui viviamo, dee unire insieme tutti questi pregi; conciliare nelle lettere la squisitezza del buon gusto coll'arditezza dell'ingegno creatore, nella scienza il senno e il buon senso collo spirito inventore e la novità delle idee.

CCXLI. — *La profondità delle idee. — Il fatalismo.*

Tacito e Montesquieu mostrano qual pregio possa ottenersi anche nei secoli corrotti per la profondità delle idee.

Una specie di fatalismo (quello cioè che non è assoluto e conciliasi pienamente col libero arbitrio) si esercita sugli

individui dai tempi in cui vivono. E ciò nel pensiero, come nell'azione, nelle lettere come nelle scienze.

Il signor Barante l'osserva nella sua opera sulla letteratura francese del secolo scorso.

CCXLII. — *È inevitabile in un profondo filosofo una specie di platonismo sulla origine delle idee.*

Cicerone nell'opera intitolata *Orator* si adopera a formar l'*ideale* dell'oratore dietro, com' egli dice, al sentimento di Platone, secondo il quale « quidquid est de quo ratione et via disputatur, idest ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum. »[1]

Ecco pertanto l'*ideale* dei moderni antico quanto Marco Tullio, anzi Platone medesimo.

Quantunque questo ramo della filosofia platonica abbia molto del fantastico, egli è però inevitabile in un profondo filosofo una specie di platonismo sulla origine delle idee.

Kant si è avvicinato di molto a Platone nella sola Estetica, e in quella parte della *Ragion pura,* che tratta della ragione. Conviene in fatti confessare che nell'anima vi sono delle leggi inviolate per cui a certe forme particolari si riducono le idee generali, e che è in questo senso ch'egli è vero quanto dice il Gerdil: *non essere l'idea di Dio un'idea di formazione.*

Questa teoria dell' ideale può essere molto utile all'esame filosofico della letteratura, quantunque ella possa ugualmente porgere de' sofismi, per legittimare il pravo gusto e introdurre un certo vago e oscuro nelle dispute filosofiche, che è la morte del buon senso.

Infatti uno dei difetti principali di molti scritti moderni pregiabili per più di un lato si è l'affettata novità, la stranezza, il vago, l'oscurità, l' indeterminazione delle idee; per cui la scienza si riduce ai termini della sofistica e l'eloquenza a quelli della declamazione. Il rigore della scienza non ammette questa maniera, come non l'ammette pure il buon gusto della letteratura. I nostri antichi filosofi poteano certo ignorare molte belle scoperte nelle scienze della natura e dell' uomo; ma il loro processo era in generale, giusto, chiaro, solido,

---

[1] Cicerone, *Orator ad Brutum,* § 3.

determinato, sicuro, dimostrativo. Non si piccavano di innovare nelle idee e di andar sempre nel peregrino; che anzi essi rigettavano tutti i concetti non abbastanza chiari e tutte le asserzioni, che non risultavano bastantemente provate. Questo *senno* letterario e scientifico si smarrì assaissimo nel secolo scorso e nel presente.

Tutti i sistemi moderni, per cui si combatte la verità filosofica, religiosa, politica e letteraria, riposano su questo difetto, e col loro scopo giungono a sedurre le menti lievi e inesperimentate. Non voglio già dire che non si siano fatti nella carriera del pensiero umano de' notabili progressi; ma solo che vi si è mescolata a quest'ora una quantità molto maggiore di oricalco.

CCXLIII. — *Gisbert.*

Il Gisbert è un retore eccellente a gran pezza superiore alla turba degli altri. Senza fermarsi a dar delle regole sulle forme esterne delle composizioni oratorie, egli fa più, e penetrando nel loro spirito, dietro gli esempi del Grisostomo, che egli tiene meritamente come il primo dei cristiani oratori, analizza le qualità principali, che dànno vita ed efficacia a'suoi discorsi.[1] Egli è per la rettorica quello che lo Schlegel è per la pratica, studia la perfezione dell'eloquenza nei sentimenti, che riceve dalla medesima ne' capolavori dell'arte, e senza perdersi in analisi troppo minute e non a tutti intelligibili, fa di più, e con delle vive descrizioni e degli eccellenti modelli, fa sentire al leggitore ciò che sente egli stesso. Ecco il vero metodo d'insegnare rettorica, e di spianar la via dell'eloquenza a chi vi ha qualche disposizione dalla natura; è più utile una pagina di tal fatta, che cento volumi di quelli che pomposamente s'intitolano *dell'arte rettorica.*

CCXLIV. — *Le idee religiose sono il corollario di tutte le ricerche possibili della mente umana.*

Le idee religiose sono di così vasta applicazione, che ogni giorno di studio ben fatto conduce ad esse; elle sono come

[1] Gisbert, *Bon goût de l'éloquence chrétienne.* Lyon, 1701.

il corollario di tutte le ricerche possibili della storia e della scienza, e nascono dalle più belle inspirazioni della letteratura. Gli uomini, che amano le loro speculazioni, non sieno sterili di conforti nei casi difficili della vita; dovrebbero educare sè stessi a questa vista religiosa, le cui percezioni per essere acquistate come quelle delle distanze e delle dimensioni non sono men naturali. Il Manzoni ce ne dà così evidentemente un bell'esempio nel suo *Discorso storico su alcuni punti della storia longobardica in Italia*[1] facendo scaturir, per modo di dire, una nuova prova della nostra immortalità dall'idea della storia degli uomini, qual ce la porge l'analisi; facendosi egli a ricercare le relazioni tra i Longobardi e gli Italiani nel medio evo, egli dice che la vera, la importante storia è quella che ci mostra « i varî svolgimenti e gli adattamenti della natura umana nel corso della società; di quello stato così naturale all'uomo e così violento, così voluto e così pieno di dolori, che crea tanti scopi dei quali rende impossibile l'adempimento, che sopporta tutti i mali e tutti i rimedî, piuttosto che cessare un momento di quello stato, che è un mistero di contraddizioni in cui l'ingegno si perde, se non lo considera come uno stato di prova e di preparazione a un'altra esistenza. » Chi avrebbe mai creduto che da un quadro sì tristo dell'umana storia, da una definizione sì profonda, ma sì disgustosa della medesima derivasse una verità sì consolante e una prospettiva più bella? Sembra che la storia si possa paragonare a un monte inculto e dirupato, circondate le falde di nebbie foltissime, ma per cui salendo sino alla vetta trovi il sole, e contempli coll'occhio il puro aspetto del firmamento.

CCXLV. — *Quello che dee fare il critico.*

Quello che dee fare il critico si è di osservare con gran diligenza i suoi sentimenti, di distinguere ben gli estetici da tutti gli altri, di non confondere l'estetico con quello che piace pel buono o per l'utile che ne deriva, di non mai discostarsi ne' suoi raziocini da questa esperienza, che è la base della critica letteraria, di non mai generalizzare le sue osser-

[1] Manzoni, *Adelchi, con un discorso su alcuni punti della storia longobardica in Italia.* Milano, 1822.

vazioni al di là di quello che l'esperienza gli mostri. Quanto spesso i critici non pronunciarono antipatiche alcune cose solo guardando ad alcun uso cattivo, che ne fu fatto, senza por mente che il buon uso delle medesime esiste forse nella classe dei possibili, e che noi non abbiamo alcuna valida ragione per negarlo! Uno dei difetti principali delle opere del signor Schlegel, e la sorgente di parecchi suoi errori particolari, si è di abbandonare talvolta la guida immediata del sentimento per ragionare speculativamente sui pregi e sui difetti letterarî, quasi questi si riducessero a delle forme logiche od astratte, e non fossero anzi per noi null'altro che alcune rivelazioni dei sentimenti, la ragione, il principio, l'unione de' quali è per noi un mistero impenetrabile, tolto quello che l'osservazione ce ne insegna.

CCXLVI. — *Il Compendio di Floro e il Discorso del Bossuet.*

Il Compendio di Floro servì forse a dare idea al Bossuet del suo *Discorso sulla storia universale.* Lo storico latino dice così nel suo proemio: «Ita late per orbem terrarum arma circumtulit, ut qui res ejus legunt, non unius populi sed generis humani fata discant. »[1] Il qual pensiero sembra che sia stato dal Bossuet trasportato alla religione, ch' egli vide nella storia di tutto il mondo, come Floro avea veduto la storia di tutto il mondo in quella dell'impero romano. Del resto questo medesimo proemio diede al Bossuet il piano del suo; la divisione della storia universale in varie epoche, il paragone di questo piano a una carta geografica sono visibilmente tolte dallo storico latino. La stessa idea di congiungere alla storia l'eloquenza sembra nata da questa; quantunque Floro sia spesso solamente declamatore e Bossuet sempre eloquente. Ho notato questo per mostrare come i preclari ingegni sieno talvolta inspirati anche dai mediocri, e come la prima gloria non consiste nel concepire un disegno, ma sì nel maestrevolmente eseguirlo.

---

[1] Floro, *Epitome histor. romanæ.* Parisiis, 1726. Proemio.

CCXLVII. — *Su alcuni pensieri di Tacito.*

« Fuit illi viro » dice Tacito di Seneca « ingenium amœnum, et temporis ejus auribus accomodatum. »[1] Non si potean meglio definire le qualità intellettuali di Seneca e la copia di spirito che possedeva, e accennare ad un tempo medesimo il pravo gusto, ch'egli ha come scrittore per aver voluto acconciarsi all' indole del suo secolo. Questo tratto mostra il buon gusto di Tacito, e com'egli fosse indipendente dal suo secolo così nella maniera di scrivere, come in quella di pensare.

« Adnotabant seniores, quibus otiosum est vetera et præsentia contendere. »[2] Ecco ben dipinti il carattere dei vecchi e la loro mania di metter sempre in paragone il passato col presente, dando ognora al primo la superiorità sovra il secondo.

CCXLVIII. — *Letterature del passato e dell'avvenire.*

Se noi ci potessimo trasportare nei secoli andati, assistere alla nascita e al primo fiorire della letteratura, contemplar da vicino i secoli di Eschilo e di Pindaro, di Terenzio e di Lucrezio, di Dante e del Petrarca, di Corneille e di Pascal, di Bacone e di Shakespeare, di Cervantes e di Lopez de Vega, ci parrebbe certo di essere rapiti da un gran diletto per un rispetto molto maggiore di quello che proviene oggigiorno alla considerazione di letterature adulte, che fanno già temere una decadenza: il primo spiegamento delle forze vitali, e la pompa di fresche e native ricchezze non appassite dal tempo, accompagnate da quella maraviglia che è prodotta dalla novità, hanno un incanto tutto particolare. E bene anche ai nostri tempi possiamo godere di un tanto spettacolo. La letteratura tedesca è già nata, ma non è ancora formata, comecchè sia già ricca d' ingegni creatori, e abbia in Gœthe il suo rappresentante: senza possedere alcun particolare elemento che le sia proprio, ella è però tutta nuova nel suo complesso: e

---

[1] Tacito, *Annales*, XIII, 3.
[2] Tacito, Op. cit., loc. cit.

la sua fisonomia sinora consiste nel non averne alcuna. Tuttavia sembra che la sua lingua sotto ruvide apparenze copra dei gran tesori, e promette per l'avvenire dei prodigi, che indarno tenteremmo oggigiorno d'immaginare.

CCXLIX. — *Gl'ingegni grandi non sono quasi mai intesi dagli spiriti mediocri.*

Gl'ingegni grandi non sono quasi mai intesi dagli spiriti mediocri. Piacciavi di considerarli nel corso della loro vita, nelle conversazioni coi loro contemporanei: credete voi che i Baconi, i Cartesî, i Leibniz, i Montesquieu, i Goethe brillassero nei cerchi dei loro conoscenti e amici come quegli ingegni creatori quali sono riconosciuti al presente? Credete voi che quella folla di uomini intelligenti sì e dotti, ma pure sforniti di ogni lampo d'ingegno, che si picca di giudicare i grandi uomini, e di scoprirne, e confutarne gli errori, comprenda quello di cui si erige in giudice sovrano? Il linguaggio dell'ingegno non è inteso dai molti; e se arriva il tempo in cui anche i molti gli fanno plauso, egli è perchè i molti seguono l'uso, e non sono mai gli autori dei proprî giudizî. Quanti sono quelli che possan giudicare dietro a sè stessi, e con vera cognizione di causa della religione, della politica, della filosofia? Il buon senso comune basta a conoscere gli errori capitali, e a sequestrarli dal vero, ma non può punto sodamente confutarli: e tolte alcune grandi verità, per cui possiamo esser sicuri di non errare, nè il volgare criterio, che più si appoggia alle abitudini, che ai dati sinceri della natura, nè la dottrina e l'erudizione acquistata colla memoria, nè lo spirito, che brilla nel conversare, e sa dare un'attitudine felice a ciò che pronuncia, bastano per intendere quei lavori a cui l'ingegno ha conservato l'impiego della sua forza e il risultato di lunghi studî.

CCL. — *L'ideale e l'armonia estetica talvolta risiede solamente nelle idee, talvolta nell'espressione.*

L'ideale, cioè l'armonia estetica talvolta risiede solamente nelle idee, talvolta soltanto nell'espressione, talvolta nell'uno e nell'altro. Quest'ultimo è senza dubbio il più perfetto, e vi

hanno solo quattro generi di poemi, che possono comprenderlo in tutte le sue parti: l'epica, la drammatica, la lirica e l'elegiaca.

Vi sono dei fatti comuni, degli aggiunti, dei tratti reali, che non hanno nulla di estetico in sè medesimi, tolto forse la novità o la bizzarria che non è nè meno per se stessa un elemento estetico; ma un gran poeta, un Orazio, un Virgilio, un Ariosto, un Lafontaine, un Goethe sanno col talento dell'espressione render queste cose in modo poetico. La satira, l'epistola, i componimenti didascalici, la bucolica, la novella, la favola, l'epigramma, e altri componimenti di simil natura si aggirano spesso su materie, che per sè stesse non sono poetiche, e il cui poetico non consiste che nell'espressione e in alcuni accidentali accessorî. Ecco il divario che corre tra tutti questi generi di poesia e i quattro suddetti. Il dramma, l'epopea, l'ode e l'elegia per essere perfette deono aggirarsi su cose estetiche, e aver l'ideale nella loro stessa materia.

Ma se vi sono dei componimenti belli, amusanti per la sola loro espressione (i quali però sono inferiori di merito a quelli la cui sostanza è estetica per sè stessa), non vi può essere poema senza esteticità dell'espressione. La favola di un dramma può essere poetica, quantunque nol sia il dramma stesso, ogni qualvolta vi manca la poetica elocuzione. Così, in grazia di esempio, il soggetto della *Fedra* del Pedron è il medesimo nella sostanza che quello della *Fedra* del Racine, vi sono in quella dei tratti, che anche riguardo al contenuto sono pressochè gli stessi: ma Racine soltanto è poeta anche in questi luoghi, perchè egli solo sa esprimersi poeticamente.

CCLI. — *I capolavori dell'arte non sono una copia della natura, ma una natura novella.*

I capolavori dell'arte non sono un' imitazione dell'arte, nè come altri stimano la natura raffazzonata, abbellita, spoglia de' suoi difetti: ma la natura trasportata in un ordine superiore, la natura *idealizzata,* e perciò non sono da riputarsi una copia della natura, ma una natura novella. Non è ella infatti la natura che opera per mezzo dell' ingegno creatore i capolavori dell'arte? Qual divario tra la generazione materiale, per cui gli esseri animati si creano de' loro simili, e la genera-

zione dell' ingegno, che esterna il mondo che porta impresso in sè medesimo? E se la natura è autrice nella prima opera, perchè non lo sarà nella seconda? La volontà umana è necessaria a mettere l' ingegno in azione, a coltivarlo, a far sì che esso spieghi le sue forze il più che è possibile; ma la forza di esso ingegno è in sostanza indipendente dall' uomo, e opera della natura.

«L'architecture des anciens est en quelque sorte une seconde nature, »[1] dice Goethe. Infatti i capolavori dell'arte, presa in tutta la sua estensione, hanno di comune colla natura ch' essi non deggiono punto essere *imitati* prosaicamente, e che possono ugualmente *inspirare* l' ingegno creatore. Si deono dunque studiare Eschilo, Sofocle, Omero, Dante, Racine, Shakespeare come si studia la natura medesima; prendere dall' una e dall'altra delle inspirazioni e non copiare mai nulla. Che cosa è l' inspirazione per l'artista e pel poeta? È quella che serve a destare, eccitare, spiegare, mettere in moto la forza del suo ingegno. L'*Uomo* di Cartesio inspirò Malebranche come la vista delle piante inspirarono Linneo e Tournefort.

V' ha questo divario tra le opere della natura e quelle dell'arte che le prime non contengono in sè l' ideale, ma lo destano nel contemplante; onde ritrarre il reale della natura senza ritrarre l'ideale da esso eccitato è un ritrarlo in modo prosaico e non poetico. Laddove i lavori dell'arte contengono in sè stessi l' ideale accoppiato al reale; non sono il puro reale della natura, ma il reale unito all'ideale.

CCLII. — *La poesia è superiore alla pittura e alla scoltura.*

L' inferiorità della pittura e della scoltura verso la poesia è grande, poichè questa è la sola che, mercè la scrittura e la stampa, possa essere indivisibile compagna dell'uomo, e, come dice Marco Tullio degli scritti dei grandi poeti, *viaggiare* e *villeggiare* con esso[2] e sollevarlo persino alle visioni. Al contrario i capolavori dell'arte pittorica e scultoria sono immobili, rari, fissi in alcuni luoghi, non si ponno riprodurre, e vanno irreparabilmente soggetti ai danni della fortuna e del

[1] Goethe, *Voyage en Italie* in *Mémoires*, Paris, 1823, t. II, pag. 320.

[2] Cicerone, *Pro Archia poeta, traduit de l'Alemand par M. Aubert de Vitry.*

tempo. Le stesse più grandi bellezze della natura non ponno esser godute dalla maggior parte de' suoi più caldi amatori, laddove Omero, Teocrito, Virgilio le riproducono per tutto l'universo, e sembra che la poesia scritta e stampata sia stata inventata dalla natura per rendere comune e perpetuo il bello, e agevolare il diletto che gli uomini provano nella sua contemplazione.

La letteratura non è propriamente l'espressione di tutta storia e scienza, ma della storia esteriore del mondo, e della scienza intima dell'uomo.

CCLIII. — *Goethe,. Schlegel e Winkelmann.*

Se tutti gli spettacoli teatrali fossero come quelli del celebre teatro di Weimar, potrebbero gli autori comporre pel teatro; poichè un tal teatro è un vero capolavoro, servendo all'arte invece di signoreggiarla. Ma rari sono gli uomini come Goethe, e ancor più rari gli spettatori che soffrano di essere educati e di ricevere l'impronta dell'ingegno di un sol uomo.

Un critico, come lo Schlegel e il celebre Winkelmann (il quale è veramente un critico delle belle arti) è anche creatore e forse raro come gli stessi grandi artisti e poeti, poichè l'ingegno creatore è necessario per riprodurre l'ideale nascosto nei capolavori, analizzarlo, metterlo in mostra; descriverne la storia, e trasformarne i caratteri poetici, pittorici o scultori in concetti eloquenti.

Klopstock è il Dante dell'Alemagna: Goethe è più che il Petrarca, ma non gli sarebbe maggiore, se il cantore di Laura avesse concentrato i serî studi della sua vita nel perfezionamento della lingua e della letteratura italiana, invece di consacrarvi soltanto alcuni istanti di passatempo.

Voltaire sarebbe stato molto più grande di quello che fu, se non avesse dato al suo ingegno un impulso irreligioso e artificiale, invece di lasciarlo creare liberamente dopo avergli dato un'educazione religiosa e morale. Così non fece Goethe, il Voltaire dell'Alemagna, dal lato dell'ingegno. Egli osserva nel 1° tomo delle sue *Memorie,* che l'estro poetico non sa assoggettarsi ad alcuno scopo, nè meno morale, quantunque debba educarsi sì fattamente che sia sicuro di ottenerlo. Madama di Staël stabilisce lo stesso nell'*Alemagna.*

CCLIV. — *Idee notevoli nel Laocoonte del Lessing.*

Lessing tra alcune ragioni che allega per escludere dal dramma la pittura del dolor fisico, come l'esclude dalla pittura sino a un segno, allega questo, che il teatro fa del dramma una pittura che si appresenta agli occhi, e in pittura le grida e i dibattimenti sono cattivi.[1]

Egli è vero che le sovrane bellezze del *Filottete* di Sofocle gli fanno sopportare quello che è sì ben compensato;[2] nulladimeno egli persiste nel suo principio. Ecco uno dei grandi inconvenienti, che risultano dal voler sottordinare l'arte poetica al teatro, che ne è un puro accessorio. Un tal principio preso a rigore ci priverebbe di infinite bellezze come quelle dell'*Aiace,* del *Filottete,* dell'*Ercole furioso;* e di molte altre di un altro genere nelle tragedie di Shakespeare.

« Que des choses paraîtraient incontestables en théorie, si le génie n'avait su démontrer les contraires par des faits. »[3] Principio di gran verità e di grande estensione, che ben inteso dee far cambiare di faccia alla critica letteraria.

Lo Schlegel fu condotto da tal principio, quando ristabilì sul trono molti generi di poesia drammatica, che i pedanti aveano espulso dal regno del bello. Nulladimeno esso scadde alquanto in eccesso, e parve obliare alquanto la sua regola, quando volle erigere i drammi di Shakespeare e Calderon e l'antico teatro greco pressochè in norme esclusive dell'arte drammatica. Goethe è il critico che meglio intese quelle regole, e il poeta che meglio ne fece uso.

CCLV. — *Rousseau è un prosatore, i cui difetti sono forse inseparabili dalle sue bellezze.*

Rousseau è un prosatore i cui difetti sono forse inseparabili dalle sue bellezze: unico di tutti i prosatori antichi o moderni per destar l'entusiasmo, superò forse in questo gli stessi poeti, e può soltanto paragonarsi ai caposetta e ai grandi ri-

---

[1] Lessing, *Du Laocoon, ou des limites de la poésie et de la peinture,* Paris, 1802, pagg. 30, 31.

[2] Lessing, Op. cit., pag. 119. [3] Lessing, Op. cit., pag. 31.

formatori dell'azione. I suoi libri furono e sono una vera rivoluzione: l'uom maturo ne troverà molti migliori e più dilettevoli, ma nessuno ve n'ha sì atto ad infiammare un giovane, perspicace di spirito e ardente di cuore. Rousseau sovverte tutte le idee che si hanno dell'uomo, della religione, della politica con un ideale, che ti appresenta formato dalla sua immaginazione; egli cangiò la filosofia in poema, e col fuoco del suo stile celandone gli artificî ti fa sembrare vero il suo sistema, perchè comparisce naturale e spontaneo.

CCLVI. — *Le poesie delle nazioni non hanno attuato il possibile.*

Noi non possiamo affermare che la poesia latina o qualunque altra non abbia potuto fare più di quello che fece. Le opere dell'ingegno, dipendendo dall'arbitrio umano, in gran parte in quanto esso è che applica le facoltà date dalla natura, le coltiva, e ne esterna i prodotti, non possono mai aver termine: tutto il possibile non è mai eseguito. Chi potrebbe dirci, p. es., tutte le belle forme, che avrebbe potuto prendere la lingua latina, se il Lazio avesse avuto in maggior copia degli ingegni creatori, e il suo secol d'oro non si fosse spento sì presto? Quanto non era possente una lingua che già sotto la ruggine del ferro ricomparve sì nuova e sì bella sotto il pennello di un Tacito?

Quando una lingua muore, per via delle estrinseche sue circostanze, vi sono ancora molti suoi pregi non anco compresi, e che, colpa di un ingegno che non li abbia mostri, sono irreparabilmente perduti! Tuttavia sui giudizî delle facoltà di un idioma, e de' suoi pregi relativamente ad un altro, si può toccare un grado di certezza approssimativo coll'essere della natura intrinseca di essa lingua, e dell'uso che ne fu fatto; fondati su questa doppia sperienza ci sembra di poter osservare, che la lingua latina è molto meno poetica della greca, e della stessa italiana, non ostante la prerogativa delle inversioni.

CCLVII. — *I puristi dimenticano la fluidità, la chiarezza e l'armonia dello stile.*

Quegli sì scrupolosi scrittori di lingua, che si farebbero coscienza di usare una voce o un costrutto, che non si ritrovasse

negli scritti del trecento, a forza di attendere alla purità dello stile non pensano più alla sua fluidità, chiarezza ed armonia, che anche nella prosa più umile sono pure qualità essenziali non meno della purezza alla bontà dell'elocuzione. Basti in prova il bel primo periodo delle *Prose* del Bembo, scrittore per altro benemerito della nostra favella: « Se la natura ec. » Nè dee recar meraviglia in essi questo difetto, mentre la più parte dei trecentisti, come quasi tutti i primi prosatori di una lingua, mancan di quell'armonia che risulta dalla unione delle frasi in membri e de' membri in periodi. Il Boccaccio, ch' è il solo prosatore di quel secolo, che si sia fatto uno studio dell'armonia, ha pure guastato l'opera che il suo felicissimo ingegno potea perfezionare col disconoscere il genio dell' idioma italico, e trasportarvi l'armonia latina, invece di cercarne la propria.

CCLVIII. — *Il Calsabigi manca di penetrazione critica.*

Tuttochè il Calsabigi mostri nella sua Dissertazione sulla tragedia alfieriana assai erudizione sull'arte tragica, vi compare ben poco fornito di quella critica luminosa, che penetra nei ripostigli dell'arte, e sa ascendere sino al Bello. Si noti ch'è quel medesimo che in un'altra dissertazione volle provare che i drammi del Metastasio sono vere tragedie. Ma per non uscire dall'opuscolo sulle tragedie alfieriane, basti il toccare due gravissimi errori in cui egli cade. L'uno di credere che « l'indispensabile pratica tragica acquistar non si può senza frequentare il teatro e meditarlo, e che mancando questa esperienza non potrà farsi gran progresso in questa nobilissima parte della poesia.... Destituito della pratica dell'effetto teatrale un poeta non potrà far colpo nelle sue tragedie se non momentaneo.... È dunque secondo me incontrastabile che il teatro fisso forma principalmente i poeti. »[1] Questo errore fu certamente sinora assai divolgato, ed è ad esso appunto che si dee tribuire se l'arte drammatica non fece alcun progresso in molti luoghi per mancanza di teatro, e poco in altri per la tirannia del teatro; poichè quando si è persuasi che una cosa sia necessaria, ella diventa realmente. Tuttavia mostra idee ben ristrette e ben false chi dice il teatro fare i grandi poeti, invece

[1] Calsabigi, *Dissert. sulle tragedie di Vittorio Alfieri*, pagg. 14, 15.

di dire che il teatro serve talvolta a suscitare l'ingegno drammatico, ma che pure esso è inetto a formarlo, e dee bensì per l'opposito essere egli formato dai gran poeti.

L'altro errore è l'idea di paragonare il poema drammatico a una serie di quadri dietro all'emistichio oraziano: *Ut pictura poësis*,[1] idea vera sotto un certo aspetto, e con molte limitazioni; ma che sposta così generalmente è feconda di errore, poichè poggia sull'oblio di una verità soprattutto dimostrata dal Lessing nel suo *Laocoonte*.

Un'altra prova del poco gusto del Calsabigi si è la censura che fa all'Alfieri di aver fatto il suo *Filippo* troppo buono. Egli vorrebbe che questo tiranno « nel fine dell'ultima scena avesse allontanato Gomez, e fosse rimasto solo a pascere lo sguardo con atroce delizia e di lui degna, ec. »[2] Lo Arteaga si meraviglia (se non erro) di questo proposto del Calsabigi. Infatti il Filippo dell'Alfieri è un carattere già troppo esagerato ed orribile per esser tragico; e che si dee dire di un critico, che vorrebbe ancora accresciuto codesto errore? Ma si oda il termine di questo squarcio, esso è singolare: « Mi dirà, ch'io mi lascio sedurre dalla maniera di Shakespeare, e che quello che vorrei inserito nel *Filippo* cagionerebbe nell'udienza forse una commozione d'orrore per il poeta. Ma quando succedesse, crederei aver ottenuto l'intento, che ciascheduno in scrivere tragedie si deve proporre. »

CCLIX. — *Utilità delle lettere e delle arti.*

Bentham[3] osserva l'utilità che le lettere e le belle arti producono: utilità reale quanto ogni altra, poichè consiste nel procurare un comodo, vivo, e innovato piacere, che distorna gli uomini dai piaceri perniciosi, e immorali, li coltiva, li incivilisce, e li prepara a quel perfezionamento, che costituisce le cime dello stato sociale. Un costumato poeta non è un uomo inutile nella società; egli è un uomo benefico, che procura dei puri diletti a migliaia di individui, e toglie loco forse a molti diletti, e avanza il perfezionamento dello spirito umano.

[1] Calsabigi, Op. cit., pagg. 30 e seg.

[2] Calsabigi, Op. cit., pag. 57.

[3] Bentham, *Théorie des peines et des récompenses*. Paris, 1818, t. II, pag. 257 e seg.

Tuttavia il signor Bentham in questi stessi capitoli, a forza di voler essere pratico e di non guardar altro che l'immediata utilità, cade in parecchi errori; qual si è quello di mettere in fascio i piaceri più frivoli, come quelli dei giuochi di sorte, con quelli che vengono procurati dalle lettere, dalle scienze, dalle arti più nobili; di riputare indifferenti il buono, o cattivo gusto nella letteratura o nell'arte, col pretesto, che non importa che l'uomo sia dilettato in un modo o in un altro, ec.

In primo luogo, ancorchè fosse vero che l' utilità in tutti questi casi è sempre la stessa, sarebbe pur vero che certi piaceri sono preferibili agli altri, perchè sono effetti ad un tempo e cagione dell'umano perfezionamento. Non bisogna sì fattamente estendere il principio di utilità che si venga a estinguere e riputar nulla la più nobil parte dell'uomo; il che è uno dei grandi errori delle opere del signor Bentham, e l'origine delle sue perniciose dottrine in fatto di morale. Si ha bel dire che è nulla il perfezionamento delle nostre facoltà, quando non abbia un risultato positivo: la voce dell'autore è più forte, e ci insegna che il perfezionamento medesimo è il più bel risultato di sè medesimo, ch' esso è il fine dell'uomo, e che ad esso dobbiamo anelare.

E infatti il corso della natura è tale che gl'individui, e la società sono in un travaglio continuo per attingere la loro perfezione non in alcune soltanto, ma in tutte le loro facoltà. La qual tendenza della natura assai chiaro dimostra, quanto il perfezionamento sia inteso da esso. E nessuno nega che questo sia da desiderarsi per quello che ha relazione colla vita morale e civile degli uomini, il cui miglioramento è il sommo di tutti i vantaggi. Ora, se ben si osserva, si vedrà che il perfezionamento stesso del gusto conferisce il perfezionamento delle altre facoltà, che la corruzione di esso accompagna quasi sempre la decadenza morale e sociale, che le facoltà umane procedono di pari passo, ed è impossibile che vi sia una vera coltura morale e civile, senza che le facoltà estetiche sieno anche migliorate e viceversa; e che per conseguenza i riformatori del gusto letterario ed estetico sono grandemente da lodarsi, anche per rispetto dell'utilità positiva, e non da censurarsi agramente come fa il signor Bentham.

Il signor Bentham esagera spesso la lodevole tendenza della filosofia inglese verso l'esplicazione pratica della vita; e

l'esagerazione in ciò va spesso contro al proprio principio; e a forza di volere *utilizzare* (mi si permetta il vocabolo) si perdon dei vantaggi che si potrebbero conseguire. Non bisogna sempre in questa materia introdurre un calcolo troppo minuto, non bisogna sempre voler dei resultati presenti, sensibili e positivi: il signor Bentham stesso l'osserva, parlando del progresso della scienza. Bisogna provedere con una certa ampiezza e lasciare la libertà alla natura, la quale in fine in fine tende sempre al proprio miglioramento.

Il signor Gioja, che è per molti rispetti il Bentham dell'Italia, ha pur comune con questo celebre giureconsulto il suddetto difetto. A forza di voler rendere la filosofia applicabile alla vita, egli l' ha deformata interamente; a segno che io oso francamente asserire che, se la filosofia e le lettere divenissero universalmente tali quali le vuole il signor Gioja, noi non saremmo lontani dal ricadere nella barbarie. Il desiderio immenso che ha l'uomo di sapere, la tendenza che ha ai piaceri estetici vanno estimati anche per sè medesimi per la ragione fortissima, che sono opere, leggi della natura. V'ha un certo machiavellismo in questo proposito che consiste nel cercare in tutte minutamente un'immediata e materiale utilità, che, quantunque meno dannoso del machiavellismo politico, non è tuttavia profittevole.

CCLX. — *Su alcuni pensieri di Cicerone.*

« Volo enim, ut in scena sic etiam in foro non eos modo laudari qui celeri motu et difficili utantur, sed eos etiam quos statarios appellant, quorum sit illa simplex in agendo veritas, non molesta. »[1]

Il senso squisito di Cicerone afferrava in queste parole il raro pregio di un gesto, di un portamento, di una pronunciazione semplice e naturale nel foro e nel teatro: questo elogio che fa agli *statarî* non sembra egli che si possa a' dì nostri tribuire a Talma per opposizione a Lekain?

Cicerone osserva nella persona di Bruto, che così appo i Greci, come appo i Latini, gli stoici furono agguerriti sì nella disputa, ma mediocri nell' eloquenza: « Quam hoc idem in

[1] Cicerone, *Brutus*, 30.

nostris contingere intelligo quod in Græcis, ut omnes fere Stoici prudentissimi in disserendo sint » ec.[1] Ma io non credo che la cagione di questo sia tutta in ciò che soggiunge Cicerone, che « istorum in dialecticis omnis cura consumitur, vagum illud orationis et fusum et multiplex non adhibetur genus. » Mi pare bensì ch' ella si debba ripetere dall' indole stessa della filosofia di Zenone; la quale, comprimendo gli effetti e i dolori, condannando ogni sentimento come una debolezza, spogliando la stessa virtù delle sue attrattive, e concentrando l'uomo nella sua coscienza, dopo aver disseccato la coscienza stessa e indottala ad alcuna forma astratta, opponeva a quel calore, a quella sensibilità, a quella pieghevolezza della fantasia, a quella espansione del cuore, che è l'anima dell'eloquenza.

CCLXI. — *Attitudine alla parola dell' ingegno di Cicerone.*

La naturale attitudine alla parola in Marco Tullio è così felice, e l'arte sì consumata, che par egli compiacersi nel ripetutamente trattare la stessa cosa e le medesime idee, per vestirle sempre con nuova forma e diversa, sempre elegante e fluida, senza un' ombra di stento. Il trattato *De claris oratoribus* è una meraviglia per questa parte; poichè non è altro che una serie lunghissima di giudizi concisi, ma giustissimi in cui non solo tutte le picciole differenze sono sì onestamente significate, ma le stesse cose che ad ogni istante si deon ridire sono espresse in guise nuove e sempre belle, eleganti e naturalissime. Egli è in questa maestria di saper variare continuamente le forme del discorso senza affettazione, e di vietar la affettazione senza monotonia, che è riposto uno dei principali caratteri dei sommi scrittori.

CCLXII. — *I sommi scrittori san dare nuovi atteggiamenti alle parole comuni.*

« In verbis etiam tenuis, cautusque serendis, — Hoc amet, hoc spernat, promissi carminis auctor. — Dixeris egregie notum si callida verbum — Reddiderit iunctura novum.... »[2] Leggi il rimanente del passo.

[1] Cicerone, *Brutus*, 31.

[2] Orazio, *Arte poetica*, v. 45-48.

Questo precetto indica la grand'arte che fa i sommi scrittori, li quali, non mai innovando nel fondo della lingua, e valendosi delle voci, e delle frasi che l'antichità e l'uso hanno formato, sanno pur dare alla loro elocuzione, colla giacitura e la scelta delle parole, una forma, un color peregrino. Ma sono pochissimi quelli che sappiano bene usare di questo artificio.

CCLXIII. — *Errore di alcuni poeti.*

« Le chanteur ne s'abuse-t-il pas aussi lorsqu'il se permet de mêler aux paroles rhythmiques et mesurées du chant les inflexions ou plutôt les écarts de la déclamation libre, rompant ainsi le charme de son art par un contraste qu'il prend pour vérité lors qu'il n'est qu'une dissonance? Il n'y a pas jusqu'à certains acteurs qui prétendent que la déclamation doit mépriser la mesure et faire oublier les vers. La recherche affectée d'un naturel en-deçà de la nature de l'imitation leur fait confondre les nuances de chaque genre de simplicité : ils vont du simple au familier, et tombent dans le trivial. »[1]

Quantunque in quest'opera vi sieno dei principî alquanto arbitrarî o poco esatti in alcune parti, mi pare tuttavia giustissimo il suddetto ; il quale si può estendere ugualmente a quei poeti, i quali vogliono ne' loro versi conseguire un'armonia al tutto imitativa della realtà. Il che è il grande errore dello stile dell'Alfieri, che per renderlo tragico credette di doverlo rendere duro, spezzato, disarmonico, e atto a essere nella recita quasi ridotto a livello della prosa: errore che taluni ebbero pure nel verso comico, o pastorale, che fecero slombato e cascante, per annullare, com'essi diceano, la fluidità e la trivialezza dello sciolto discorso. Ma non è questa una contraddizione? Invece di ravvilire il verso sino alla prosa non è meglio scrivere in prosa ? La poesia consiste fors' ella nel vincere una difficoltà coll'unire le regole teoriche del verso all'andamento prosastico ?

CCLXIV. — *Dell'imitazione nelle belle arti.*

Il piacere dell' imitazione delle belle arti, che il signor Quatremère ha ottimamente per molte parti analizzato, non vuol

[1] Quatremère de Quincey, *Essai sur la nature, le but, et les moyens de l'imitation dans les Beaux Arts.* Paris, 1823, pag. 91.

essere confuso col piacere intrinsecamente estetico, che alcuni oggetti producono a preferenza di altri. Imperocchè il primo non si trova fuori dell'imitazione, e si trova sempre dov' è la imitazione, purchè ella sia fatta colle debite sue leggi; laddove il secondo trovasi in molti oggetti della natura, e non in tutti gli oggetti imitati, ma solo in alcuni. Vi possono infatti essere delle pitture, delle sculture, delle poesie eccellenti per l' imitazione che contengono, ma che pure manchino di esteticità, come sarebber a cagion d'esempio le rappresentazioni di cose orribili, le descrizioni dei demonî in Dante e delle streghe in Shakespeare.

Da quanto il signor Quatremère stabilisce sulla natura della imitazione nella prima parte della sua opera, soprattutto negli ultimi paragrafi, ricavasi che la poesia drammatica, rappresentata nel teatro, produce meno di vero piacere estetico che letta semplicemente, poichè la rappresentazione, l'union dell'altre arti che si trova sul teatro, tende ad avvicinare il dramma alla realtà e lo allontana perciò dallo scopo della vera imitazione. Ma il teatro generalmente piace tanto, e più della stessa lettura ? Perchè il piacere che questo produce è tutto morale, onde pochi sono capaci di ben sentirlo, laddove quello s'indirizza ai sensi, ed è accomodato alla maggior parte degli uomini.

CCLXV. — *Le feste religiose hanno uno scopo civile.*

La religione che ha per scopo di santificare tutta la natura, e di rimoverne al possibile colla sua interposizione i disordini che vi sono introdotti, ha anche consacrato que' giorni, che la natura dell'uomo e degli animali, che lo servono, vogliono consacrati al riposo. È una bella tradizione, e antica quanto il mondo, in tutti i popoli quella che considera il giorno d'ozio, il sabato, come giorno santo al Signore. I disordini, che anche nei paesi cristiani si sogliono commettere in tal giorno dalla moltitudine, non ostante tutta l'opera della religione, ci mostrano a quali eccessi condurrebbe senza di questo un ozio, che è però necessario. Chi infatti non vede, che il male dee essere grandemente diminuito dall' instituto, che impiega una parte di questi giorni nel mettere innanzi agli occhi degli uomini le sante verità della religione e della morale ?

CCLXVI. — *L'immortalità dell'anima.*

Le illusioni de' sensi, il guardare le cose sotto un aspetto falso e inesatto ha tra gli altri errori prodotto quello di credere mortale l'animo umano. Il grande argomento dei difensori di questa opinione è l'apparenza: l'uomo nasce, invecchia, muore; i suoi organi si dissolvono, la vita fugge: la fantasia sopraffatta da questo spettacolo conchiude che il principio pensante ha cessato colla cessazione della vita e la dissoluzione del corpo. Ma questa conclusione è al tutto irragionevole; poichè senza recare le prove dirette dell'immortalità dell'anima, io dico, che il solo fenomeno della morte non dà alcun sodo fondamento per dedurre che l'anima non sopravviva. Infatti per qual via conosciamo noi l'esistenza dell'anima? Per mezzo della riflessione sovra noi medesimi? Questa è la sola immediata cognizione, che abbiamo del principio pensante; che se noi ammettiamo nei nostri simili un animo come il nostro, gli è solo in vigore di un'analogia derivata dagli esterni fenomeni e dalla coscienza di noi medesimi. Ecco il fondamento che noi abbiamo dell'esistenza dell'animo. Qual è il modo per cui conosciamo la morte? L'esperienza degli altri, la sensazione, le esteriori apparenze; e solo per induzione della morte passata degli altri, conchiudiamo la nostra futura. L'esistenza dell'anima e la morte dell'uomo sono adunque due fatti conosciuti per noi su due fondamenti, con due processi al tutto diversi: nell'uno argomentiamo da noi agli altri, nell'altro degli altri a noi; nell'uno usiamo riflessione su noi stessi, nell'altro osserviamo colla sensazione ciò che possa negli altri. Or come si potrà pertanto conchiudere dalla cessazione della vita materiale la morte dell'anima, mentre la sola riflessione potrebbe in buona logica apprender con la cessazione del principio pensante, com'ella solo ce ne accerta l'esistenza; mentre la sensazione che ci appalesa l'altrui morte nulla ci dice dell'altrui pensiero? Dirò di più: l'idea di morte, applicata all'anima, cambia al tutto di natura, non potendo in tal rispetto intendersi se non per quello di annientamento laddove nel suo comune significato altro non suoni che la cessazione di quei fisici fenomeni, che si chiamano vitali. Che cosa è la vita? È uno stato peculiare de' nostri organi. Qual si è il principio?

L'ignoriamo profondamente; e i fisiologi che pretesero di saperlo non si mostrarono molto periti in psicologia. La vita è ella il pensiero? Sono due cose onninamente diverse; mentre l'una è uno stato organico noto a noi per mezzo della osservazione esterna, il pensiero è un non so che di unico nella specie, conosciuto mediante l'interna riflessione. Si vegga adunque con che logica si vuol conchiudere dalla cessazione della vita cioè di uno stato peculiare degli organi alla cessazione del principio pensante.

Stando adunque ai puri fenomeni e cercando la probabilità su di una questione in cui essi soli non danno alcuna certa decisione, non sarebbe egli molto più ragionevole il dire, che quel principio pensante, che noi conosciamo di un modo immediato solo in noi stessi, e che rifugge a tutti i sensi, quel principio pensante che invano tentiamo di afferrare coll' immaginazione e colla sensazione, e che possiamo solo conoscere colla riflessione; quel principio pensante, che sentiamo in noi legato al corpo, con un commercio al tutto incomprensibile; che, dico, questo principio presente alla dissoluzione degli organi passi in un'altr'ordine di cose, e acquisti un altro modo di esistenza? Questa ipotesi è molto più conforme all'induzione dell'esperienza che quella dell' annientamento, di cui non troviamo alcun esempio nella natura, e la cui medesima idea è un mistero incomprensibile. Ella è dunque probabile per sè stessa; e si fa certa, quando le si aggiungono le prove dedotte dall'ordine morale.

Ma la stessa induzione ci può dare un bello argomento di questa grande verità. Tutto nella natura è imperfetto, ma tutto procede verso il perfezionamento. Gli animali muoiono, ma essi non sono capaci di miglioramento; e tanto ne sapevano i castori della prima epoca del mondo, quanto quelli della presente. L' uomo è il solo essere, che, capace di un perfezionamento, di cui non possiamo fissare i termini, muor pure dopo averlo appena principiato in una breve carriera. La specie dirassi si perfeziona; sì, ma a costo della perfezione degli individui, che periscono per farla progredire. Perchè adunque gl' individui stessi, senza di cui la specie è un'astrazione, sono perfezionabili, e non mai pure perfezionati sulla terra? Qual è l'uomo, in cui il germe intellettuale e morale non sia capace di uno spiegamento quasi immenso? Noi sen-

tiamo confusamente in noi dei profondi germi di una perfezione, che con assidui studi possiamo appena abbozzare fra le dure circostanze della vita e nella carriera brevissima che ci è assegnata? Senza che, quanto volgo sopra la terra! La perfezione del Neutono e del Fénelon non è che un principio imperfetto; e ciò non ostante la generalità degli uomini è infinitamente distante da un tal segno, che non è pur che un principio di quello a cui siamo ordinati. Adunque, se già non fosse che la natura contraddice a sè stessa, si dee ammettere non solo la possibilità del perfezionamento degli individui umani, ma che esso si metta in essere, e che perciò l'uomo in questa vita sia piuttosto nel vestibolo dell'ordine cui partiene, che in esso ordine. Al che la natura stessa ci mena; poichè mettendo nello stato attuale del principio pensante, cioè nella sua unione col corpo, un ostacolo al suo totale possibile spiegamento, ella ne indica che questo partiene a uno stato di cose, in cui lo spirito libero e sciolto possa svolgere pienamente i germi di bontà, che racchiude in sè stesso.

L'anima umana, dicesi, dee finire col corpo, come ha cominciato col corpo. Ma chi vi dice che abbia cominciato col corpo? La memoria? Ma perchè voi non vi ricordate di uno stato anteriore ne segue forse che esso non abbia avuto luogo? Provatemi che queste due cose sieno necessariamente insieme connesse, provatemi che la memoria di tutto ciò che ho provato sia una qualità essenziale dello spirito umano; provatemi, che se l'uomo tutto dì si dimentica di tante cose, che se talvolta qualche caso inopinato produsse in alcuni individui l'oblio totale delle cose discorse, questo non abbia potuto succedere per tutti noi in uno stato anteriore senza che noi non ci ricordiamo della nostra infanzia; la nostra memoria si sviluppò a poco a poco; gli eventi più antichi del nostro vivere, che sieno scritti in questo libro, ci si appresentano come dei sogni confusi. La memoria è un fenomeno intellettuale, che ci ritragge innanzi agli occhi le vicende della nostra esistenza sino a un certo punto, passato il quale, ella manca; ma che noi non fossimo prima di questo punto, che non avessimo la coscienza di noi stessi, che non esperimentassimo molte vicissitudini, delle quali ci ricordammo forse sino a un certo punto, e che abbiamo in seguito dimenticate, la memoria non ce lo dice. Le apparenze sensibili non provano di più. Noi veggiamo,

è vero, negli altri uomini, uscire dai segreti della natura (nel che sta il fenomeno della concezione e della nascita), svolgersi, crescere degli organi, ma ciò non ci dice nulla di quel principio pensante che non conosciamo immediatamente se non in noi stessi, mediante la riflessione. L'esperienza insomma non ci dice che il principio presente non sia prima della vita, e dopo della morte; onde male si ferma che non esiste nell'un caso per concludere, che non esiste nell'altro. La rivelazione è la sola che insegnaci, che il principio pensante comincia col corpo; ma se in questo le porgiam fede, con qual dritto le si vorrà negare, quando in un modo ancor più espresso e luminoso ci accerta della nostra immortalità?

Ho notato ciò per accennare su quali leggiere e false nozioni poggino bene spesso i ragionamenti degli increduli. La loro filosofia fondasi sempre o sovra un idealismo chimerico e stravagante fatto dalla fantasia, o sovra un sensualismo volgare, frutto di quel pedestre costume, che attacca gli uomini alle prime apparenze sensibili.

CCLXVII. — *Le verità più evidenti sono innestate su dei misteri.*

Le verità tutte più evidenti sono innestate sovra dei *misteri;* e tutte le leggi della natura più conosciute sono dei *miracoli.* Infatti che cosa è evidenza, se non l'intuizione del fatto? E la ragione di ogni fatto e di ogni esistenza, non è ella un mistero impenetrabile? Posto lo spazio, le verità matematiche si deducono tutte dal principio di contraddizione, ma l'esistenza e la natura dello spazio sono cose incomprensibili. La ragione umana si aggira sovra la superficie delle cose, ma non può ponetrarne l'essenza; ella esplora il fatto ma tenta invano di esplicarlo. E basta lo entrar ben poco addentro nella filosofia, per avvisare, che havvi una regione immensa di cose, in cui la mente umana sospinta da una invincibile curiosità tenta sempre di entrare; e n'è sempre rigettata non trovandovi più nè capo, nè fondo, nè chiarezza, e null'altro in breve che un vano immenso, e tenebre fitte, impenetrabili.

Le leggi della natura sono pure delle serie di fatti, notificati dalla sperienza, ma sospesi per così dire in aria, e non sostenuti da altro appoggio che da un ordine soprannaturale. L'abitudine ci ha talmente assuefatti alla sperienza che ella più

non ci sorprende. Ma se vogliamo vedere quanto povera sia la logica di quelli che si lasciano spaventare dal costume trattandosi de' miracoli, non si ha che a chiedere il perchè delle leggi sperimentali. Havvi forse un'altra sperienza che spieghi quella a noi nota, e così in infinito? Sono forse le leggi fisiche necessarie come le proposizioni matematiche? E in ogni caso tutti gl'infiniti che la mente nostra trova nel creato, l'eternità del tempo, l'immensità dello spazio, l'energia che tutto anima e muove, e quella stessa necessità, che si suppone, non sono dei miracoli in tutto il rigore della parola?

I miracoli sono per molti un' obbiezione non per altro a parer mio che per una ingiusta ripugnanza, che ha l'umano intelletto a sollevarsi sulla consueta abitudine. Si viene quindi cercando delle ragioni per appoggiare una tal ripugnanza, si fanno alcuni sillogismi, e si crede di aver con essi gettato a terra i prodigi; ma il fondamento precipuo di questa incredulità non sono i cavilli del raziocinio, ma quella specie di inerzia, che lo spirito acquista dalla consuetudine. Si dee adunque vincere questa debolezza col fare che la mente vegga che suo malgrado ella è costretta ad ammettere quella stessa idea a cui ripugna, ripugnando a' miracoli. Le si dee mostrare che rimanendo fedele alla sua incredulità, ella dee negare la natura stessa per quel principio medesimo per cui tutto vuol rivocare all'ordine della natura. Infatti se ella porge fede ai fatti naturali perchè li vede, o almeno li crede succeduti secondo certe leggi determinate, su qual fondamento crede all'esistenza delle leggi medesime? Le leggi spiegano i fatti e li rendono credibili; ma chi farà lo stesso riguardo alle leggi? Il miracolo è ciò che supera l'ordine consueto della natura; ora l'ordine stesso preso nel suo tutto e nel suo principio non è egli sovra sè stesso? Non è un fatto unico, non riducibile ad alcun altro, e che ha d' uopo per essere spiegato, quanto al suo modo e alla sua esistenza, da qualche cosa fuori di sè? Se si ammette la creazione, qual prodigio più grande e più incomprensibile? Se ella si nega, qual miracolo più grande di quella necessità da cui tutto emerge, e che non è fondata altrove che in sè medesima?

Queste osservazioni non si dirigono contro le obiezioni consuete su tal materia le cento volte riprodotte, e le cento volte inoppugnabilmente confutate. Noi crediamo un modo di

apologetica almeno spediente e calzante al pari di ogni altro, quello che consisterebbe nello scoprire i fondamenti dell'incredulità cercandoli nelle naturali attitudini dello spirito umano, nel falso aspetto in cui le circostanze, le prevenzioni, l'apparenza, le passioni ci mettono innanzi gli obbietti della religione: fatta la qual opera mancherebbe certo alla miscredenza la precipua sua illusione. Moltissimi dei momenti che si mettono in campo sempre sotto diverse maniere contro la religione e che fanno colpo su molti intelletti, non devono la loro forza che alla debolezza relativa che hanno in quelli intelletti le verità religiose opposte; e questa debolezza proviene non dalla verità per sè stessa, ma dal modo in cui si affaccia allo spirito umano. Egli è adunque un andare alla radice stessa dei sofismi e l'abbreviare la via della loro confutazione il dissipare quelle nebbie, che coprono la religione, e l'avvezzare la mente umana a ravvisarla in quella guisa, in cui ella mirabilmente armonizza con la sana filosofia.

CCLXVIII. — *Il modo con cui opera un ingegno sommo è occulto.*

Pare che gli alti ingegni dovrebbero saperci insegnare il segreto della loro eccellenza, aprirci i ripostigli dell'arte, e renderci periti nel processo meraviglioso de' loro pensamenti. Quindi è, che, quando alcuno di essi dice qualcosa sul suo modo di comporre, si legge ansiosamente, e si crede di potervi trovare descritto il meccanismo, e i procedimenti dello spirito nelle sue meravigliose concezioni. Ma invano formasi questa speranza. Il modo con cui opera l'ingegno non è meno occulto agli occhi di esso ingegno medesimo, di quello che lo sia agli occhi degli altri. Esso può darci delle utili notizie sulla via che tenne nella propria educazione, negli studi che fece, sui vantaggi che trasse dalle circostanze, in somma su tutta quella propedeutica che precede all'opera dell'inspirazione, e vi prepara più o meno; ma intorno all'inspirazione poetica Racine non è più dotto di Predon, perchè nell'atto di essa la mente umana non è più governata dal libero arbitrio, non soggiace più all'analisi della riflessione, ma è mossa da un principio estrinseco, che per una rapida aggregazione d'idee forma in lui a modo di sintesi quasi instintiva quegli schemi di perfezione estetica, che fanno quindi la maraviglia di tutto il ge-

nere umano. Onde lo stesso poeta conscio di questa sua esperienza, quando volle assegnare il principio movente dell'estro poetico ricorse a Dio: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo;* e il filosofo non può altrimenti esplicare questo fenomeno che con una di quelle leggi generali regolatrici degli effetti intellettuali, e indipendenti, al manco nel loro diretto agire, dal libero arbitrio.

Corneille, Racine, Voltaire, Alfieri, Cicerone, Fénelon, ec. hanno scritte delle prefazioni, delle analisi filosofiche della poesia, dell'eloquenza e delle stesse loro opere; ma a che cosa si riducono tutti questi scritti? A delle osservazioni generali, piene di buon senso, ma più vere che nuove e profonde; a delle regole tecniche dell'arte, risguardanti più l'esterna forma delle opere, che la loro tempra interiore, ad altri cenni consimili. Ma invano vi cercheresti il segreto di quelle concezioni alte, peregrine, inimitabili; invano la esplicazione di quelle impressioni profonde che la poesia e la eloquenza fanno sul cuore umano, invano anco vi indagheresti un' analisi di queste impressioni; troverai molto più su queste cose nei critici delle età susseguenti Quintiliano, Longino, Gozzi, Laharpe, Schlegel, madama di Staël, che negli autori di capidopera; e sembra che la natura che divide sempre i suoi doni non abbia voluto concedere agli intelletti creatori l'arte d' interpretare le proprie creazioni.

CCLXIX. — *Le facoltà dell'anima non sono da sole la misura della verità.*

Se ben si guarda nelle attitudini della mente umana si vede che le sue diverse facoltà non ponno essere per sè sole la misura della verità e delle cose, perchè tutte sono variabili; discordano le une colle altre, discordano perfino da sè stesse, secondo la varietà de' tempi, delle circostanze, degli individui. Elle trovano nelle cose dei lati con cui armonizzano, e de' lati con cui ripugnano; non v' ha sistema possibile, che quadri con esse per ogni parte. Senza che il sentimento cangia continuamente i colori degli obbietti, e fa pronunciare sulle cose medesime i giudizî più opposti.

Si suole abusare del vocabolo di *senso comune* come di quello di *ragione,* e di tutti gli altri. Per taluno il senso co-

mune è il dettato immediato de' sensi, tutto ciò, che li soverchia è per costoro fantasima, follia. Chiamasi dogma del comun senso tutto ciò che è favorito dal sentimento presente; onde e l'incredulo e il superstizioso, e lo scettico e il dogmatista più intemperante fondano sovra di esso la loro dottrina. La norma de' sensi deprime l'intelligenza sino a non farle ammettere altro che materia; la ragione fa sparire tutti i corpi, e tutte le sostanze per non lasciare altro che idee. Alcuni filosofi, a forza d'internarsi nella coscienza, credettero di non trovare fuori di essa che delle specie fuggevoli; e dei fenomeni privi di consistenza. Il materialismo si adagia bene co'sensi, ma ripugna al senso intimo e alla ragione analitica: l'idealismo a cui ripugna sempre la pluralità degli intelletti, perchè la pluralità degli intelletti è alunna soltanto nell'esercizio del pensiero, l'idealismo perde tutta la sua ripugnanza e il suo assurdo per que' pochi la cui mente è attemprata nelle meditazioni filosofiche, e assuefatta da gran pezza alla contemplazione di que' misteri naturali, che il vulgo non sospetta nemmeno, e che il filosofo trova da ogni parte in sè stesso, e nella natura. La religione e l'incredulità combaciano e contrariano ad un tempo colle qualità della nostra mente, e le tendenze del nostro cuore. In una parola più l'antropologia progredisce e più si conferma la dottrina di S. Agostino e di Pascal che l'uomo è un ammasso di contraddizioni.

CCLXX. — *Le verità più ovvie sono talvolta le più trascurate.*

Le verità più ovvie sono talvolta le più trascurate; e la filosofia ne porge di molti esempi. La manìa di raffinare colla ragione, di specolare l'occulto, di creare colla fantasia ha fatto disconoscere le cose più facili, per eseguire le quali basta una diligente osservazione. Chi crederebbe infatti che una delle più evidenti verità e delle più fondamentali in filosofia siasi disconosciuta per tanti secoli di processi dello spirito umano, e che i più alti ingegni da Aristotile e Platone sino a Cartesio e Locke non abbiano fatto che fabbricare in sua vece delle chimere? E pure è un fatto incontrastabile nella storia della filosofia che un filosofo scozzese vivente nella seconda metà dello scorso secolo fu il primo a scoprire e mettere in luce

quella teoria della percezione, che è la sola base solida e inconcussa della filosofia, e di tutta la scienza umana. E probabilmente Reid non si sarebbe avviato verso la sua scoperta, che è importante in filosofia come quella del Newton nelle scienze fisiche, e noi saremmo ancor in errore sulla base del sapere, se un pensatore arditissimo non avesse osato di scavare in tutta la loro estensione i principî dell'antica teoria delle idee, e per tal modo avvertiti i filosofi ch'egli si volea ormai cercare altra base delle umane cognizioni.

CCLXXI. — *Vi sono due eccessi nelle scienze, il dispregio dell' esperienza e l' esagerazione di essa.*

Vi sono due eccessi da evitarsi ugualmente nelle scienze, il ristringere, il dimezzare l'esperienza, e il passarla, o ciò che è lo stesso, il volerla allargare oltre i suoi limiti naturali. Entrambi hanno un principio nella nostra natura comecchè sieno opposti tra sè. Infatti l'umana mente è limitata; ella non è sì vasta come il sapere e l'universo, ella non può avere che un' idea alla volta e abbracciare gli obbietti molteplici solo per via di successione e di discernimento. Oltracciò havvi in lei la facoltà dell'immaginativa che dà agli obbietti presenti a' sensi e a quelli in cui l'anima s'è internata una efficacia, un valore, e direi quasi una realtà superiore a quelle che son più remote dai nostri sentimenti e dall'attuale nostra contemplazione. Quindi accade naturalmente che il pensatore, fisso sovra un lato delle cose, dimentichi gli altri; applicato a una serie di obbietti non badi al rimanente; assuefatto a certi studî, immerso in certe meditazioni, sia inclinato a tenere ciò che non entra in questa sfera come di niun rilievo, o anche come nullo. Abbiamo esempio di questo involontario dimezzamento dell'esperienza in tutti i sistemi esagerati filosofici e fisici, profani e religiosi, antichi e moderni. Tuttavia havvi nello stesso tempo in noi una tendenza, che suppone delle attitudini contrarie, una sete incontentabile, infinita di sapere e di approfondire, che appena sarebbe proporzionata all'intelligenza più sublime. Questa curiosità ci fa sdegnare i limiti delle nostre facoltà, la lentezza dell'osservazioni, i rigori del metodo, i cancelli dell'esperienza, ci fa credere che

la possibilità di sapere sia tanto estesa quaggiù, quanto il desiderio che ne abbiamo.

Questi contrarî accadimenti si trovano sovente negli stessi individui. Una setta di filosofi, che si trova in quasi tutte le epoche della filosofia, sedotta da' sensi, addetta particolarmente alle ricerche naturali, giunse a dire che nulla esiste fuor che materia, che tutte le nostre cognizioni sono impressioni dei sensi, ec. Ecco l'annientamento di una parte dell'esistenza per non considerare che l'altra. Ma questi stessi pensatori aggirandosi sovra quelli oggetti, che vollero estendere e inalzare col negare ogni cosa fuori di essi, muovono, trattano delle quistioni vane, insolubili; fanno delle supposizioni chimeriche e spesso ridicole, vogliono penetrare negli arcani della natura e della vita, descriverne i processi più segreti, e assistere perfino alle sue creazioni, e si credono in una parola che non vi sia alcun segno in tali ricerche, dove l'uomo si debba arrestare. Ecco l'eccedimento della sperienza.

Si dice generalmente che le scienze fisiche sono oggi giunte a un segno di bontà, da cui sono ancora lontane le filosofiche, poichè in queste si tentano ancora sul metodo, sui principî, sui fondamenti primi del sapere; laddove in quelle la via è trovata, e non si tratta più che di continuare a percorrerla come si è incominciato a far felicemente. Ammettendo alcuni vantaggi delle scienze naturali sulle morali, io non veggo poi tra di esse nel loro stato presente quel gran divario che si asserisce. Se le une furono vantaggiate di scoperte felicissime, parmi che lo stesso sia accaduto in grado quasi pari alle altre; e certo i trovati di Cartesio, Locke, Reid, Smith, ec., mi paiono potersi contrapporre con fidanza a quelli di Galileo, Torricelli, Keplero, Lavoisier, Linneo e dello stesso Newton. Egli è vero che molti dissidî, molti errori, molte gravi divisioni si veggono ancora nelle discipline filosofiche; ma possiamo noi chiuderci gli occhi a segno di non vedere che in molte delle fisiche regnano gli stessi disordini? Non è ella da quasi un secolo, e tuttora più che mai, la storia naturale, la fisiologia, la medicina, inondata da questioni assurde, da ipotesi stravaganti, da metodi disordinati, da discussioni intestine non meno di ogni altra scienza? Qual divario tra molti sistemi, che usarono da pochi lustri in qua, e i sogni del secolo XVI di un Cardano, di un Paracelso, di un Cam-

panella, se non che i moderni deliratori hanno la cura di ornare con dei fatti e coprire con apparecchio scientifico i quadri creati dalla loro immaginazione?

Non vi ha genere in cui l'abuso sia più facile di quelle storie ipotetiche, e congetturali sui primi tempi della natura che sono tanto in voga ne' nostri tempi. Elle ponno avere il loro vantaggio come notò il signor Stewart, e trattate coll'intelletto di uno Smith, elle ponno giovare alla profonda cognizione della natura, mediante di una ragionata induzione, compiere le lacune degli annali, e unire insieme quei piccoli e disparati frammenti, che ci rimangono dei tempi antichissimi. Ma non vi ha forse lavoro così difficile a ben farsi, come codesto, poichè egli è così facile l'esservi guidato dalla immaginazione, invece di seguire il filo di un' induzione difficile, e il fare delle supposizioni temerarie, gratuite, o anche false, invece di sapersi arrestare ove bisogna. L'errore poi è in questa trattazione funestissimo, poichè seducente e difficile a conoscersi, come quello che non si oppone direttamente alla verità, e non dà loco a diretta confutazione. E pure non v'ha soggetto che a' dì nostri siasi così spesso trattato dai saputelli come codesto, e mentre lo Smith, che avea quell'ingegno vasto e penetrante che ognun sa, non potè pure che lasciarci alcuni abbozzi in questo genere, molti oggidì vi sono che pretendono di darci dei compiuti lavori. Ma che cosa sono questi se non dei grossolani composti d'immaginazione, in cui senz'ordine, senza precisione, senza sapore di vera scienza si gettano alla rinfusa, con un qualche bagliore di stile, alcuni fatti scelti a caso, e spesso veri solo per una metà? Ma v'ha di più. Le moderne storie congetturali vertono spesso su dei soggetti al tutto chimerici, e si fondano su dei concetti non solo falsi, ma impossibili. S'intraprende la storia di una cosa, senza prima chiedere se ella sia tale che ammetta storia, e ove l'ammetta se sia da noi conseguibile. Si volle bene spesso descrivere la storia del mondo senza pensare che l'impresa è formalmente impossibile, poichè l'unico punto di appoggio che si abbia per procedervi sono le leggi attuali della natura, ed essendo appunto questa di cui nell'ipotesi si dee spiegare la formazione è contraddizione il ricorrere ad esse, e ridicolo il ragionarne il modo di origine coll'attuale loro esistenza. Ma se togliete di mezzo la condizione presente della natura, com'è

pur accessorio, in qual guisa vorrete esplicarne il cominciamento? La cosa è impossibile nello stesso sistema degli atei; perocchè quantunque pongasi necessaria l'esistenza o la legislazione della natura, si dee riconoscere che noi ignoriamo al tutto questa necessità locata nelle sue regioni invisibili, e che quanto a noi ne apparisce ci si para innanzi come contingente; onde ragioneremo sempre in aria quando vorremo dallo stato attuale del mondo derivare la notizia dei suoi stati anteriori.

Si dee dire lo stesso di tutti quei sistemi che si fanno sul principio costitutivo della vita, sui poteri moventi e costitutivi de' corpi organici, ec. Sul che si disconoscono spesso delle belle cose con uno stile che piace, ma senz'altro risultato che delle cognizioni temerarie, e destituite di base, come di lucidità e di esattezza. Il rigore del vero metodo è ancor ben poco conosciuto da coloro, che si credono di poter trascendere i fatti, e salire sino ai principî di quel moto vario, complicato, ammirabile, che investe tutta la natura, e che nella attrazione dei pianeti e nella vita de' corpi organici, è la cagione occulta degli effetti più noti. La sola verità, che si sappia nelle cagioni dei fenomeni, si è che una mente perfettissima ne è la prima cagione; ma se tra di essa e gli effetti conosciuti intercedano o no delle cagioni secondarie, questo è quello che la scienza umana non potrà mai eseguire, perchè esce al tutto fuori dal cerchio della sua sperienza, essendo che l'induzione passa dal noto all'ignoto, e null'altro ci è noto nella questione delle cause, se non l'esistenza di molti effetti e di una prima cagione. Se adunque quando si parla del principio vitale non si ha la precauzione, di cui valeasi il Newton nell'uso del vocabolo di *attrazione,* con tutto l'apparato scientifico moderno si fa retrocedere la scienza sino a que' termini in cui giaceva fra le tenebre dell'età media. Lo stesso dicasi di quelle partizioni precise ed assolute, di quelle disposizioni, e opposizioni simmetriche, che si rimettono in piedi da alcuni moderni naturalisti, come per esempio dal signor Virey, e che quando non sono false hanno pur sempre il difetto di un non so che d'inesatto e di vago pericoloso al tutto nelle ricerche scientifiche, perchè dà solo la mostra del sapere e fa credere di darne la sostanza.

CCLXXII. — *Divario che corre tra immaginare e ideare.*

Il signor Bonald nelle *Recherches philosophiques,*[1] nel capitolo sulla *Causa prima* nota il divario che corre tra immaginare e ideare, o sia tra la fantasia e l'intelletto;[2] distinzione tanto essenziale in filosofia che, per non farla, l'empirismo e il materialismo sono inevitabili. Infatti basta il dividere quelle due facoltà, per torre al materialismo il suo fondamento.

Hobbes che sostiene non aver noi idea altra che negativa dello spirito, di Dio, dell'infinito, ec., pecca per difetto di quella distinzione. Secondo lui, l'uomo non pensa se non le cose che immagina; quello adunque che non è immagine, che non è fantasma, è nulla.

S. Agostino avea già confutato questo turpe errore nelle sue opere, dove mostra com'egli, dopo esserne stato tenuto per molto tempo, se ne sciolse alla fine usando un' attenta e profonda riflessione colla quale scoverse molte idee di specie al tutto diversa da quella de' corpi, e che non senza assurdo si ponno ad esse rimenare; idee che non sono immagini per alcun modo e si parano solo innanzi al puro intelletto, come quelle sue, diversità, giustizia, bontà, virtù, unità, ec. Non è questo precisamente il metodo e la dottrina della scuola scozzese nei fenomeni intellettuali? Non è questo il modo con cui il cardinale Gerdil combattè il materialismo di Locke? Qual via migliore per dimostrare che il pensiero e la materia sono due ordini di esseri, per un' infinita discrepanza tra di loro disgiunti?

Che cosa adunque si vuol dire quando dicesi che lo spirito non si può immaginare? Vuol dire che lo spirito non ha estensione, e colore, che è spirito e non materia. Per conchiuderne che esso non esiste bisognerebbe provare che l'uomo non ha alcuna idea fuor quella della proprietà materiale; che non ne ha specificatamente alcuna di un genere al tutto diverso da quello della materia.

---

[1] Bonald, *Recherches philosophiques* in *Législ. prim.* Paris, 1802, *lib.* I, c. I, n. 8.

[2] La stessa distinzione fu già fatta dal Bonnet (*Princ. de la Connaiss.* c. I, nn. 9, 10, in *œuvres,* Neuchâtel, 1779-1783) che si vale degli esempi di S. Agostino.

Il materialismo è un sistema seducente per gli spiriti leggeri e superficiali, che entrano in filosofia, e vogliono divenirvi maestri, senza molto corredo di lumi, e senza grande fatica di meditazione. Poco usi a riflettere, avvezzati per lo contrario agli oggetti esterni, e alle impressioni sensibili, essi sono inclinati a credere che non esista fatto che esca fuori di questo cerchio. L'immaginazione che spazia sempre fra gli idoli materiali tira tutta l'anima a sè e impedisce che il puro intelletto si vendichi i suoi diritti; le sue impressioni vive e forti, perchè sensibili, cacciano nell'ombra le intuizioni aeree e spirituali dell'altre facoltà.

CCLXXIII. — *Notevoli riflessioni del Bossuet.*

« Il y a en nous une géométrie naturelle, c'est-à-dire une science des proportions qui nous fait mesurer les grandeurs en les componant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences. »[1] Questa geometria che consiste nel paragonare delle proporzioni reali alle apparenti suppone la geometria di queste due classi di proporzione in sè stesse. Si vede perciò come il Bossuet ivi accenna a quella geometria de' visibili che fu ideata dal Reid.

Bossuet[2] conchiude l'estrema differenza dell'anima dal corpo dalla diversità che corre tra la proprietà dell'uno e dell'altra, la quale non ci è men nota delle proprietà stesse, e ce lo è per la medesima via. O bisogna negare che noi abbiamo un' idea dell' intelletto, della volontà, della memoria, della sensazione, del piacere, del dolore, dell'amore, dell'odio, della speranza, del timore, ec., o concedere che le sono cose al tutto diverse dal moto, dalla solidità, dall'estensione, ec. Non è questa la prova che dà lo Stewart della immaterialità dell'anima?[3]

CCLXXIV. — *Vigore e elevatezza dell' ingegno del Bossuet.*

Quando il Bossuet applicò il suo ingegno alla filosofia e alla politica vi recò quel nerbo, quell'altezza di ragione, quella

---

[1] Bossuet, *Tract. de la Conn. de Dieu.* Paris, 1722, c. 1, n. 8.
[2] Bossuet, Op. cit., c. II, n. 14.
[3] Stewart, *De la philosophie de l'espr. hum.*, t. I, pag. 328.

schiettezza e quel sublime di pensiero, che avea mostrato nella storia, e nella scienza della religione. Le ricerche filosofiche furono per molti alti ingegni da Pitagora e Platone sino al Cartesio e a Kant un fine, uno scopo preciso; elle non sono per Bossuet che un semplice mezzo indirizzato al conseguimento di un fine superiore. Quindi è che laddove i filosofi di professione arrecarono quasi sempre ne' loro studî un lusso di raziocinio, una certa curiosità smodata, che li fece uscire bene spesso dai limiti della sperienza, immergendoli in investigazioni inutili, troppo acute e anco pericolose, segno manifesto che la filosofia era per essi un diletto dello spirito per sè medesimo ricercato, in Bossuet non v' ha nulla di straboccante, di temerario, di soverchio; egli non si perde fuori dal cerchio della sperienza, e negli oggetti capaci solo di soddisfare una curiosità perigliosa; egli non sottilizza soverchio, non si perde in troppe particolarità; ma e' disegna a gran tratti e precisi la natura dell'uomo, e la connessione di questa sua natura colla Divinità ; se parla de' bruti egli è solo per dimostrare la sapienza del Creatore nella loro formazione e la precellenza dell'uomo sovra di essi; il titolo stesso della sua opera: *Della cognizione di Dio e di sè stesso* mostra come abbia concetto la filosofia colla sapienza socratica ed evangelica, e unito il *nosce te ipsum* del gentilesimo al dettato evangelico di conoscere e amare il Creatore. Havvi, in una parola, nel modo con cui Bossuet tratta la filosofia e la politica quella sua stessa tempera tutta forza, e grandezza, che mostra nelle scienze teologiche; tempera per cui il suo ingegno anela sempre alle grandi e importanti verità, e pare un non so che di insofferente per tutte le particolarità e la minutezza, inutili al gran fine dell' uomo, che è l' azione temporale ed eterna, tempera per cui, come nel suo stile è sempre nervoso, schietto, sublime, tendente al vero grande per una impulsione spontanea, senza fermarsi ai pregi inferiori, così nel pensiero aspira alle sublimi e importanti verità senza essere trattenuto dagli oggetti di ordine secondario, e sdegnando quasi di fermarvisi e di farne un sistema. E certo al vedere i cenni nuovi e luminosi che semina nel suo passaggio, e quella energia di pensamento che sempre dimostra, si scorge ch'ei non avrebbe penato a fare un sistema nuovo e suo, e a prendervi seggio tra i grandi capisetta della filosofia, se lo avesse voluto, ma si

sente ad un tempo che, per un genere di altezza che spetta a lui solo, egli sdegnò di andar in traccia di una gloria terrena e di abbassarsi a quelle minutezze che Dio abbandonò alla disputazione degli uomini, e quest' alterezza di ragione per cui nulla vedea d' importante fuorchè il cielo e la religione, e le virtù che vi conducono, gli dà un pregio di gloria unica al tutto, e che non trova forse il compagno nella schiera di tutti gli altri gloriosi.

Bossuet adunque occupa tra' filosofi non solo un loco onorevole, ma un loco particolare e forse unico; poichè non saprei citare fuori di lui un pensatore di prim'ordine, che abbia trattato i gran capi della filosofia sovra una soda esperienza, indirigendoli all'azione, e sbandendone tutto ciò che non vi conduce. Se Pascal avesse posto mente a questa filosofia, non avrebbe certo pronunziato quel suo duro anatema inspiratogli dalla veduta de' sistemi antichi, e di quel moderno sistema di Cartesio, che s' innalzava sotto agli occhi suoi: « Je ne crois pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. » Parole a cui forse Bossuet medesimo avrebbe sottoscritto secondo l' intendimento del Pascal.

Il trattato del Bossuet contiene tutto quello che è buono a sapersi in filosofia dalla maggiorità degli uomini, senza toccare alcuna di quelle vane quistioni, che divisero sì spesso gli antichi e i moderni sovra i primi oggetti delle nostre cognizioni. Egli fu inspirato dal Cartesio, come tutti i grand' uomini dell'età sua: ma qual divario immenso tra l' indole della filosofia cartesiana e quella del Bossuet! Il cartesianismo contiene de' germi di scetticismo, d' idealismo e di altri parecchi errori, come si può vedere nello spiegamento che ne fece il Malebranche, e nell'abuso che ne fece lo Spinoza. Ma il perspicace e potente intelletto del Bossuet, il suo sublime buon senso lo preservaron da quegli abbagliamenti, a cui gli intelletti perspicaci erano ancor più soggetti degli altri. Bossuet non parla nemmeno dei dubbi propedeutici di Cartesio, dell' idealismo di Malebranche, ec., poichè egli vide troppo bene che la necessità della natura basta a sciorre queste obiezioni nate dall'abuso del pensare nell'ozio de' gabinetti. Gli spiriti acuti, dagli antichi Eleatici sino a Kant, a forza di approfondire aprono un abisso che di rado son capaci di chiudere, perchè loro manca quell'energia della tempera intellettuale, quella forza di

buon senso, quella vigoria della ragione, che li faceva sprezzare al Bossuet come un delirio dello spirito umano. Infatti, come nota il signor Bonald, egli è una prova di forza intellettuale il resistere all' incredulità ed allo scetticismo, come è una prova di forza morale il resistere alle passioni; e colui che a forza di speculare smarrisce la verità può forse avere un ingegno acuto, ma ha necessariamente un ingegno debole; poichè l'essere abbattuto sino al dubbio assoluto dalle arguzie filosofiche fa segno del non saperle signoreggiare pesandole dall' alto, ragguagliandole con uno sguardo fermo e sicuro, a quel modo che l' incertezza sugli oggetti esterni ha luogo solo quando essi per debolezza degli occhi si veggono confusamente.

Il signor Bonald è forse il solo degli scrittori che abbia, dal lato del pensiero e da quello dello esprimersi, molte reali affinità col Bossuet, non per istudiar l'affettata imitazione, ma per una nativa analogia del suo ingegno. Le *Ricerche sui primi oggetti delle umane cognizioni* sono un trattato di filosofia concepito dietro la stessa idea che presiedette alla composizione del Bossuet, e accomodato ai bisogni del secolo XIX. Queste due opere sono bastevoli per quella cognizione di filosofia che giova ai molti, anzi è necessaria a questi tempi, in cui l'abuso della ragione ha penetrato dovunque. Quantunque l'amor del sistema abbia sedotto alquanto il signor Bonald, e dilunghi per questa parte il suo scritto dalla severa perfezione di quello del Bossuet, tuttavia gli errori in cui fu tirato per questo principio sono lievi, e non fanno nulla alla sostanza della sua dottrina. Che importa, p. es., che si neghi l'assoluta e metafisica necessità della parola per il pensiero, quando si dee pur sempre ammettere per indubitato che la parola non potè essere inventata dall' uomo, e che perciò la sua esistenza è, come ben prova il signor Bonald, un fatto evidente, dimostratore dell'esistenza di Dio?

Bossuet quantunque segua sempre i dettati del comun senso è sempre sicuro e sublime. Perchè? Perchè si vede che egli adotta le verità comuni non per costume, o per impotenza di saper veder più addentro, ma per aver la sua ragione percorso tutto il viaggio intellettuale, ed essere ritornata alla credenza del genere umano come alla sola vera. In tutti quelli che se ne dipartono si trova spesso un sorprendente acume

di spirito; ma si scorge che l'autore cadde nei paradossi o per una miserabile vanagloria, o a motivo di una uniformità di ragione, inetta a sciorre i cavilli, ch'ella medesima ci ha creati. Bossuet è adunque molto più grande e più nuovo di tutti i capisetta della filosofia; poichè si sente alla sola espressione de' suoi concetti che una tal mente potea di leggeri percorrere tutte le illusioni, e crear delle chimere come le altre, e che se nol fece fu per un acume e un valore tutto suo proprio. Gl' intelletti mediocri aderiscono alla verità per abitudine e per inerzia dello spirito; ciò non di meno si può dire del buon senso quello che il Verulamio della religione; cioè poca filosofia può disviare dai dettami del comun senso, e molta ricondurvi. Infatti quel tatto sicuro per cui il Bossuet fonda la filosofia sui fatti, mentre il dominante cartesianesimo ne allontanava; per cui egli inventa e segue il vero metodo, dove la general tendenza inchinava a de' metodi falsi; per cui disdegnando lo speculare per amor di una vera speculazione, e di un passeggero diletto, spiega le grandi verità che s' indirigono all'azione, e non cura tutto il rimanente: un tal senno non è egli l'apice del sublime, e non mostra egli una vigoria di pensiero tanto peregrino quanto superiore alla vigoria stessa de' sommi?

L' ingegno del Bossuet dovette certo molta della sua precellenza al cristianesimo, e al cristianesimo perfetto qual si trova nella Chiesa cattolica. Quivi fu il principio educatore di quel germe felice in lui posto dalla natura; e Bossuet non sarebbe probabilmente stato lui stesso, se fosse nato e vissuto fuori dal cattolicismo. Quindi è che la politica e la filosofia del Bossuet sono eminentemente cristiane e cattoliche.

Chi volesse vedere il divario che corre tra Fénelon e Bossuet come filosofi dovrebbe comparare al trattato dell'esistenza di Dio quello della cognizione di Dio e di sè medesimo. Bossuet supera il suo nobile antagonista per la vastità, la forza e il vigore del raziocinio; egli spazia pieno di nervi sulle grandi verità, mentre il Fénelon si compiace nelle sottili investigazioni metafisiche dietro lo spirito del cartesianesimo. Fénelon senza essere un cartesiano non seppe alzarsi al di sopra di questo, e di tutti i sistemi, come Bossuet. Ma in filosofia come in teologia se la ragione del Fénelon non può stare allato a quella del Bossuet, egli ha nondimeno il suo lato di precel-

lenza. E qual è questa prerogativa? Quella del sentimento. Bossuet attinge sempre alla verità nella sostanza delle sue dottrine teologiche, politiche, filosofiche, ma egli vi manca qualche cosa alla perfezione di questa dottrina, nelle sue relazioni cogli uomini, e la stessa altezza della mente bossuetica è forse il motivo di questo difetto, stantechè il sublime, nel pensiero come nel sentire, esclude un genere di bellezza più temperato, ma non meno necessario all'umana natura. Il cuore di Fénelon unito alla ragione del Bossuet dà il perfetto cristianesimo, e la compiuta cognizione degli oggetti filosofici. Vi sembra egli che il Bossuet si fermi in filosofia troppo poco sui sensi soavi e commoventi, che conducono l'uomo alla virtù ed alla religione; che la sua dottrina politica penda alcun poco verso il despotismo, che la sua religione abbia un non so che di troppo austero non accomodato a tutti gli uomini in tutte le loro circostanze? Cercate negli scritti o per dir meglio nell'animo del Fénelon, e vi troverete il temperamento di tutto questo, e quella faccia del vero, che si richiede per renderlo perfetto.

Conchiudiamo che il trattato filosofico del Bossuet, comecchè letto da pochi, è un capolavoro degno di esser letto da tutti, e che anche rispetto ai progressi della scienza è un'opera sommamente notevole, perchè ella porta l'impronta del sovrano suo autore, niuno al pari di essa segnò, in un modo sì espresso e formale, l'ordinamento delle ricerche filosofiche all'azione morale e religiosa.

CCLXXV. — *Il conte de Maistre.*

Il conte Maistre, che fu senza dubbio uno dei più grandi scrittori del nostro secolo, e che dal lato dello stile sarà collocato da' posteri accanto ai grandi prosatori francesi, il conte Maistre fu come Gian Giacomo Rousseau condotto dalla fantasia nel paradosso, e ricevette, e diede agli spiriti un impulso esagerato, opposto all'eccesso dei pensatori del secolo antecedente. Certamente l'eccesso dello spirito religioso non è comparabile a quello dello spirito irreligioso; e nelle opere guidato dal primo dee di necessità ritrovarsi un gran fondo di verità, come nelle altre ritrovasi un gran fondo di errore. Tuttavia l'eccesso è sempre cattivo anche ne' generi più commende-

voli, e l'eccesso nelle materie religiose è soprattutto nocivo, perchè fa credere alla moltitudine, che vi sieno delle esagerazioni nella religione medesima, e dà occasione ai nemici di questa di chiamarla in colpa dei difetti de' suoi trattatori.

Non si può negare al conte Maistre un grande ingegno, anche dal lato dei pensieri, e una attitudine non comune a scoprire delle nuove vedute, e a metterle in un aspetto sorprendente e luminoso. Alcuni mediocri spiriti, che si accinsero a confutare le sue dottrine, diedero segno di non averle intese. Essi radono sempre la terra, e non s'alzano mai all'alto punto di vista del loro avversario; ne notomizzano i capitoli e le frasi l'una dopo l'altra, senza mai guardarli nel loro complesso; si attaccano alla lettera, senza mai alzarsi al concetto intimo dell'autore, espresso sotto quelle forme eloquenti; si arrestano per così dire all' idea grammaticale, senza alzarsi al sentimento che ella copre. Or come con sì fatto metodo potere intendere e confutare i pensamenti di un alto ingegno? Certamente quando un sistema è falso non si pena a confutarlo in guisa pedestre e scolastica, ripetendo il già detto le mille volte; ma mentre si confuta il sistema, nulla si dice dell' idea o del sentimento sublime, che lo resero appariscente agli occhi del suo autore. E perciò la confutazione riesce nulla; poichè ella abbraccia tutto, fuorchè il punto che vuol essere confutato. Anche letta la vostra confutazione, l'opera avversa non sarà meno seducente, poichè ella mostrerà sempre l'errore sotto un aspetto alto ed esteso, capace di trovarvi gli animi. Vuolsene un esempio? Lo scerrò dai molti dell'età scorsa. Il sistema politico e filosofico del Rousseau è l'ultimo termine dell'errore e del paradosso, e non v' ha uomo per poco colto ch' e' sia, il quale non possa da sè difendere le istituzioni sociali, e i processi dell'incivilimento dall'anatema gittato contro di essi dal filosofo di Ginevra. E tutto questo corredo di senso comune voi lo troverete nella più parte di quelle numerose confutazioni che le opere di colui ebbero tosto al loro apparire. Nondimeno si può dire con verità che l' *Emilio* e il discorso contro la scienza e sull' ineguaglianza sono ancora da confutarsi. E perchè? Perchè non basta a distruggere l' impressione dei sofismi del Rousseau il rispondervi a un per uno, rivedendoli tutti successivamente, ma fa d'uopo distruggere l'idea generale, che vi presiede, e opporre al sentimento, che li inspira e li favorisce, un senti-

mento contrario; perchè è mestieri il saper arrivare a quella sintesi una e segreta che ogni alto ingegno forma in sè stesso, e da cui, come da un principio riposto ed indivisibile, sono animati e retti i discorsi, ch' egli mette fuori. Finchè non si è giunti a questo segno non si potrà mai fare una confutazione vittoriosa. Onde io credo che gl' intelletti comuni, comecchè colti e assennati, non dovrebbero mai accingersi a confutare gli errori difesi da uno spirito non ordinario, poichè la loro opera è quasi sempre inutile, e spesso anche dannosa. Non basta la buona logica per bene stabilire la verità, quantunque ella vi sia necessaria; poichè che cosa è ella, se non una qualità puramente negativa, un'assenza dei difetti del raziocinio? Ma la logica per sè stessa non dà nè l'altezza delle vedute, nè la sagacità dell' intendimento, nè la profondità dei pensieri, nè tutte le altre qualità, che si richieggono in chi vuole felicemente farsi avversario dei grandi autori.

Qual è l' uomo della folla dei dotti e degli eruditi che non si senta con buon senso e buona logica di confutare l' idealismo di Platone o di Fichte? Tuttavia sarà sempre vero che i sistemi di questi due pensatori sono delle belle vedute dell'universo, seducenti per lo spirito umano, e contro le quali alcuni argomenti di scuole, comecchè fatti secondo i precetti della logica, saranno gli sforzi di un nano contro l'azione di un gigante. In tutti i grandi errori, che sedussero le menti privilegiate, vi è sempre qualche cosa di buono, qualche bella verità, qualche nobile sentimento, che presiede al tutto, e nessun intelletto mediocre sarà atto a dividere questi buoni elementi da' cattivi, e a confutare l'errore senza toccare la verità.

L'immaginazione del conte Maistre ebbe un avviamento particolare, che la contrassegna; e questo avviamento fu la cagione di molti suoi paradossi. Gli eventi, che fanno l'età nostra nuova al tutto e senza epoca analoga nella storia dell'uman genere, i repentini mutamenti che succedettero sotto i nostri occhi contro la previdenza della più sagace politica, erano al tutto accomodati a mettere gli scrittori, che sono come i viandanti del mondo morale, in quella incertezza e in quello sbalordimento in cui trovasi il viaggiatore del mondo fisico, quando da un' improvvisa intemperie egli è gittato fuora di cammino, e privato dell'aspetto dei monti e del cielo, e di tutte quelle cose, che servono ordinariamente ad indicargli la sua situa-

zione. L'èra moderna ha fatto molti di questi scettici nell'ordine morale, pe' quali la storia non è più che un complesso di documenti contraddittorî, e che più non sanno trovare nella natura i principî per ispiegarla. Se una tale disposizione di spirito si congiunge a un animo religioso, indignato delle corrotte ed empie dottrine e bisognoso della fede e della verità, ella può facilmente produrre una maniera di filosofia, che cerchi negli ordini soprannaturali l'esplicazione dei fenomeni, che succedono sulla faccia della natura. Tal fu il conte Maistre. Egli cerca l'origine dei fenomeni storici e morali nell'azione invisibile di una Provvidenza, i cui ordini eccedano al tutto quelli della natura; e cadendo, come spesso succede, in un eccesso, per oppugnare l'eccesso contrario, egli s'è fatto una specie di filosofia non pur religiosa, ma mistica, per opporla alla filosofia irreligiosa del secolo scorso. In seguito di questa tendenza egli vede miracolo nelle cose più naturali; trova l'azione straordinaria della divinità nelle origini delle leggi e dei governi, nella crisi delle nazioni, nell'influenza delle famiglie e dei popoli, e persino nell'esistenza del carnefice; mostra una certa predilezione pei delirî de' teosofi, la dottrina de' quali procede in fatti dagli stessi principî e negli stessi ordini che la sua; confonde la filosofia colla scienza rivelata, e fa emergere dalla loro mescolanza una nuova materia di disciplina; e infine, comecchè egli ammetta in politica il dominio assoluto del principe, nondimeno congiunge questa dottrina colla sua teoria prediletta, e stabilisce un potere coercitivo di quello in quell'alta autorità spirituale, che pertiene a un ordine di cose posto fuori degli interessi del mondo e delle leggi della natura. In una parola il concetto uno e grande del conte Maistre si riduce a questo: che gli eventi del mondo morale sono regolati dall'azione straordinaria della Provvidenza, operante secondo leggi occulte, e superiori a quelle che ci paiono nella natura. Ognun vede come un tal principio, ancorchè si ammettesse per vero, conduce a legittimare tutti i sogni della fantasia nella spiegazione di un ordine superiore a quello che si para nel mondo. L'azione della Provvidenza su tutte le cose umane è certamente comprovata dalla ragione, come dai documenti rivelati; egli è pure una verità espressa dal cristianesimo, che l'ordine della natura è indiretto dalla Provvidenza ai misteriosi fini della grazia; ma fuori

di quest' asserzione generale, che possiamo noi asseguire? E non è egli un presumer troppo della nostra mente il voler determinare e per così dire descrivere le leggi secondo le quali opera la sapienza divina nel misterioso suo ordinamento di tutte le cose? Noi sappiamo che Dio esiste dal più picciolo evento sino alle grandi azioni della società, ma è egli perciò filosofico l'immaginare arbitrariamente una legge della Provvidenza, per esplicare ciò che succede? Il Bossuet, che giusta il manifesto intendimento delle Scritture ha interpretata la storia del mondo colle mire della Provvidenza, rispetto al cristianesimo, si è tuttavia comportato in guisa da non incontrare i giusti rimproveri, nè meno di chi gli negasse la verità di questo suo principio; poichè persuaso che Dio governa le cose umane conservandone la natura e valendosi delle sue leggi, ha cercate le ragioni degli avvenimenti nella loro natura, non credendosi iscusato dal farlo per le superiori sue viste di religione.[1]

CCLXXVI. — *Equilibrio delle facoltà dello spirito nel Bossuet.*

Si può dire che in letteratura come in filosofia la perfezione consiste nell'accordo della sintesi e dell'analisi, e non in alcuno di questi due metodi senza l'altro. L'antica critica mancava talvolta di sintesi, considerando nei capolavori più le particolarità, che il complesso, la nuova si è gittata nell' eccesso contrario.

Nel Bossuet tutto è in giusto equilibrio, fantasia, raziocinio, finezza, profondità, criterio, buon senso, modo peregrino e modo antico di pensare, sentimento, ec. Nel Maistre un' immaginazione mistica prepondera sul rimanente. Le opere di questo sono a quelle del primo come il commentario di un immaginoso teosofo sui capolavori di qualche gran Padre della Chiesa, come la filosofia dei nuovi platonici e le *Enneadi* di Plotino alla dottrina di Socrate e ai dialoghi di Platone.

CCLXXVII. — *L' abuso delle parole nell' espressione del pensiero.*

Marco Tullio nell' orazione in difesa di Cecina tocca l'abuso de' vocaboli, che facevano nelle cattive cause gli avvocati dei

[1] (Il Villemain fa pure questa osservazione nell'elogio del Montesquieu.)

suoi tempi, e va ripetendo queste massime sensatissime che le parole essendo solo instituite per significare i pensieri, elle non si deono stringere alla lettera più di quello che la cosa il comporti per essere interpretata, ma considerarsi piuttosto sotto quel legittimo aspetto, che risulta dal modo e da tutte le circostanze in cui vengono adoperate. Non è meraviglia che nel fôro, trattandosi di causa disperata, siasi con puerile sottigliezza negletta questa regola sì evidente, che par perfino troppo triviale ad essere ripetuta; ma chi crederebbe ch'ella pure siasi lungamente dimenticata nelle materie filosofiche e teologiche, e che anche oggigiorno spesso si fraintende? Che anzi paia condizione inevitabile di molte scienze che uomini, per altro ingegnosi, trattandole, facciano spesso, senza addarsene, dei puerili abusi di parole, e che si innalzino su tal fondamento delle interminabili questioni e dei forti dibattiti, senza che alcuno dei combattenti s'accorga mai del ridevole vizio che dà loco alla disputa? L'uomo infatti nelle discipline del pensiero ricercando le riposte verità, che sono ignote al vulgo, è pur costretto a valersi delle voci che hanno corso nel comune degli uomini; ed essendo codeste voci per lunga abitudine connesse a certe idee volgari, spesso succede che, mentre elle si trasportano ad altre idee, che non sono più precisamente le stesse, perchè nate da un'analisi filosofica, si conserva qualche cosa, senza addarsene, dell'idea antica, e si fa di questa colle idee nuove un inosservato mescolamento. Potrei mostrare con molti esempi, che questo abuso di voci, visibile al tutto a' nostri occhi nella filosofia scolastica del medio evo, corrompe anche molti scritti moderni, che hanno per altro non pochi pregi e non comuni.

CCLXXVIII. — *Qual sia il fine della letteratura.*

Ogni uomo che intraprende lo studio delle lettere dovrebbe chiedersi: Qual è il fine della letteratura? Per qual fine io mi vi metto dentro, e vi applico il tempo che l'autore della natura mi ha consegnato? Forse per un mero trastullo o per obliar mollemente fra il piacere di alcuni suoni fuggevoli che vi sarà un dì che porrà termine a questi terreni diletti, e in cui mi sarà dura spina al cuore tutto ciò che avrò fatto per quest'unico fine? Un innocente diletto è necessario: ma per-

chè non cercarlo, se è possibile, dove si trovano gli obbietti rilevanti, che deggiono essere lo scopo di tutta la vita mia? E qual assurdo se cercherò il diletto della mia mente in quello che non solo è inutile, ma che ripugna alla religione e alla morale?

Non c' impiegheremo noi nel ricercar molte cose, e nel tirare molte conclusioni. Crediamo anzi che poche sieno le grandi e utili verità, che sono agevoli a conseguirsi, e il cui conseguimento è necessario al fine, cui si deve indirigere ogni umano sapere. Esse sono alte, sode, vaste, sublimi; i mezzi per ottenerle ci sono posti tra mano, e quantunque vi si richieggano tempo e lavoro, non escono fuori dalla nostra potenza. Ma fra tutti questi dogmi capitali quanti ve n' hanno di poco o niun giovamento, a cui la nostra curiosità anela continuo senza poter essere a pieno mai soddisfatta? Nè quando ci mettiamo nello studio di quelle grandi verità bisogna volere determinarne i confini con un rigore geometrico, e dar loro per così dire una forma compiuta; poichè chi lo volesse sarebbe insensibilmente, dal trattare una sola verità, tirato dietro a tutte le quistioni immaginabili. Ci bastano i gran tratti del vero, poichè essi solo sono importanti; e chi non vuol essere condotto a sua insaputa in traccia dell' impossibile dee rassegnarsi a lasciare, nelle cose che indaga, alcuna vaghezza e indeterminatezza di contorni, perchè ne abbia asseguito quel fondo che è rilevante. Il difetto della qual temperanza è forse il difetto di quelle analisi troppo sottili, e di quelle forme esterne di metodo matematico e di linguaggio perfettamente preciso, che promettono più di quello che attendono, e che fanno credere di avere attinto una perfezione di scienza posta fuori del nostro potere. Gli ingegni vasti nella scienza ebbero talvolta delle vedute sublimi di un' eccellenza scientifica, che esce fuori dal cerchio possibile dell'intelletto umano negli ordini presenti in cui si trova; e la forza che essi sentivansi li sedusse sino a credere, che bastino l'ardimento ed i voli per vincere ogni prova. E come spiegare altrimenti quei concetti di alcuni illustri filosofi sovra una lingua universale, sovra un vocabolario di tutte le idee, sovra un tale perfezionamento della parola ch' esso esprime e perfeziona ogni idea, sovra il traslocamento del rigore e della precisione geometrica nelle scienze morali? Pongasi pure qualunque forza intellettuale anche centupla di quella di un Bacone o di un Leibnizio, ella

dovrà pure soccombere a tutti questi tentativi negli ordini in cui ella trovasi circoscritta dall'attuale condizione della nostra natura; poichè questa gli torrà sempre i mezzi di asseguire gli ideali a cui ella si sente inspirata. Le leggi immutabili dell' intelletto e gl'immutabili suoi confini hanno loco per l' ingegno più privilegiato come pel vulgo, e tutto ciò che quegli, sentendo il proprio valore, può sovra di questo, si è di dire che se gli fossero tolti i corpi in cui trovasi, egli sarebbe forte abbastanza per mandare ad effetto i disegni che ha concepiti.

Poche sono le verità conseguibili; per il resto, il dubbio e la sapienza sono una cosa. Il pirronismo è ragionevole e proficuo, purchè venga ristretto in certi limiti, e allontanato da certi punti capitali. Alcuni grandi spiriti, che vi si diedero in braccio più del dovere, furono allucinati dalla debolezza della mente nostra e dall'impotenza di giungere a una compiuta cognizione in ogni cosa. Essi avrebbero dovuto conchiudere da questo fatto innegabile non che debbasi dubitar di tutto, ma che sia d'uopo il contentarsi di sapere ciò che è importante, ciò a cui ci astringe la nostra natura, ciò in cui un vero dubbio è pernicioso anzi impossibile; e di saperlo per quanto ci basti, per quanto ne siam capaci, e con quella certa oscurità e latitudine che non ci è punto dato di evitare. Gli uomini hanno l'idea e il vocabolo di *verità,* di *evidenza,* di *certezza;* diremo noi che tutto questo non ha loco per essi, e che in buona logica dobbiamo adottare un sistema del tutto repugnante alla nostra natura o alla nostra destinazione? Il vero savio che non si oppone mai alla sana voce della natura non sarà mai indotto a tali conseguenze; e ben librando le leggi del suo essere, la sua facoltà e i suoi imperiosi bisogni, egli unirà il dogmatismo allo scetticismo con quella giusta misura che è dettata dalla nostra condizione medesima, e concentrerà la fede del suo intelletto su poche verità, ma luminose, e di alto rilievo lasciando tutto il rimanente a quei disputanti, che pongono nelle dispute la beatitudine del loro animo.

CCLXXIX. — *L'ordine matematico è disadatto alla trattazione dei problemi morali.*

L'ordine matematico e scolastico, che molti vollero dare ai concetti morali, è immensamente lontano dal renderne im-

magine con esattezza e precisione pari a quella che Platone, S. Agostino, Bossuet e altri pochissimi hanno arrivata colla loro eloquente ed invitta dialettica. Tanto il primo perde in realtà, quanto sembra acquistare esteriormente dalle sue forme misurate e simmetriche, e dal suo come procedere in linea retta e con regole determinate; laddove l'apparente difetto di artificio, che vi ha nel secondo, quella confusione che vi si trova a prima fronte, sono quello che ne rende l'effetto sì espressivo e calzante. L'uno promette più di quello che attende; l'altro produce quello che non aveva antiveduto. L'uno richiede giustezza di spirito, sagacità di mente, bontà di logica, pazienza e nulla più; l'altro è una vera creazione letteraria dell'ingegno; e ogni studio è inutile a rapirne il segreto per chi non l'ha avuto dalla natura. Il vizio principale poi del primo metodo si è quello di eliminare dai raziocini morali quella folla di idee necessarie quasi infinita, che pure concorre necessariamente a determinarne il valore, e di ridurle ad alcuni concetti secchi e nudi, legati tra di loro in modo più fittizio che reale; quello di schierarli per così dire sovra di una linea retta, come una serie di numeri o di cifre algebriche, laddove per rendere l'espressione adeguata al possibile all'intuizione molteplice, che fa l'intelletto sulla verità complicata, è d'uopo prendere delle forme legate da nessun processo arbitrario, e diverse al tutto da quelle che si adoperano per gli obbietti della quantità, delle forme che rendano le varietà delle concezioni complesse nella sua disposizione mentale più col condurre la mente al crearle, che col volergliela trasmettere, cosa impossibile.

Questa dialettica è la vera eloquenza del pensiero, ed ha come questa in certa guisa il principale carattere delle composizioni letterarie, che è quello di eccitare con una estrinseca disposizione di concetti creati, non fatti, il senso dell'armonia. Così il vero nerbo del raziocinio parlato sta nel distribuirlo, ed esprimerlo per modo che susciti nell'intelletto altrui quella unica intuizione, per cui si vede contemporaneamente ogni cosa in sè stessa, e nel suo collegamento colle altre, e a dir breve il tutto nelle parti e le parti nel tutto, colla precisione e l'evidenza onde la materia è capace.

CCLXXX. — *Nelle polemiche l' uomo è trascinato al di là del limite del vero nella espressione.*

Il conte Maistre osserva che havvi nella polemica un moto che trascina gli uomini al di là dal punto matematico della verità; e cita in esempio S. Agostino. L'esempio è falsissimo s'egli parla di una esagerazione reale, ancorchè menoma nella dottrina, poichè egli è assurdo il riputare sempre impossibile la professione del puro vero, dove si ha bastante forza di ingegno e copia di lumi per conseguirlo, e sobrietà di sapienza per non uscire dal conseguibile. Ma la osservazione è verissima e da aversi in gran conto, ove si parli della espressione. Infatti parmi indubitato, per chi riflette su di queste materie, che quando il pensiero è giunto a un certo grado di estensione, di profondità e di complicatezza egli è impossibile il trovar parole e stile, che lo esprimano con esattezza matematica. L'intelletto con una semplice intuizione vede una lunga serie di idee e di raziocinî, e afferra la semplice e precisa realtà di tutti gli elementi del discorso mentale, senza uscire dal cerchio che vi si è assegnato, e senza mescolarvi nulla di vago, perchè egli non ha d'uopo in queste sue celeri e vaste operazioni, di procedere come taluno ha pensato cogli aiuti della parola. Ma vuol egli esprimere con questa quel mondo logico di concetti ch' egli si è formato in sè medesimo? Costretto a dividerlo con tutte le prodigiose divisioni del linguaggio verbale, e a rendere per così dire estesi quei concetti che in lui fanno un punto solo, collocandoli, gli uni fuori degli altri in una lunga superficie, ei sarà costretto a fare un volume di quello che nel suo animo è veduto tutto ad un tratto; dovrà dire una cosa dopo dell'altra; e questa sola necessità attaccata alla natura del linguaggio renderà necessariamente la sua espressione imperfetta e facile ad essere fraintesa da chiunque non abbia la capacità o la pazienza di rifare sovra di esso quella sintesi che le precedette nella mente del suo autore, contemplandone insieme tutte le parti con un sol atto di veduta, e determinando il preciso significato di ciascuna di esse dalla natura del complesso.

Quello che privilegia i grandi scrittori polemici, i quali sono sì rari, si è la forza prodigiosa che si richiede nel sapere di-

videre il pensiero complicato, ma unico, negli elementi verbali di un lungo discorso nel miglior modo possibile; vale a dire per forma che il sagace leggitore possa da essi riascendere all'unità da cui movono, e conseguire il preciso intelletto dell'autore. Egli è forse impossibile il riuscire perfettamente nell'intento; ed è raro altresì il trovare tra i lettori chi voglia e sappia ben intendere un discorso di lunga lena. Ed è per questo che non solo il bene scrivere, ma il bene leggere sono cose sì rare.

Vi sono due maniere di esprimere colle parole i pensieri molto complicati. L'una è breve, ed è destinata a eccitarli più tosto che a tradurli, l'altra è più lunga assai, e li dispiega distesamente. I soli grandi scrittori posseggono l'arte della prima; ma quasi tutti i grandi scrittori ne danno esempi, benchè in modo particolare vi campeggian Tacito, Montesquieu, ec. Infatti quest'arte sta nella maestrevole eletta di poche parole sì fattamente organizzate, che suscitino in mente del lettore, dietro a un' idea madre, la folla delle idee accessorie. Ma non tutti sono capaci di ricevere questo eccitamento, ed è questo il motivo per cui tali scrittori sono spesso fraintesi, e talvolta anco accusati di essere o incomprensibili o falsi o leggeri o paradossali, dove non son nulla di tutto questo. Questo male accade, quando si fa posa nella lettera, per non sapere passar oltre e ascendere sino al suo spirito.

Ma questa maniera di espressione non può sempre aver loco; ella racchiude spesso troppo vago; e aggirandosi sovra le idee generali contiene soltanto in germe le particolarità, che pure si richieggono a una compiuta estensione. Ella è piuttosto ordinata ad esprimere i risultati della scienza, che la scienza medesima; sono quelle formole luminose di cui gli alti ingegni vestono, come dice il signor Manzoni, gli effetti delle profonde loro meditazioni. Spesso è d'uopo particolarizzare, discutere, provare per minuto, e combattere; perciò ogni polemica richiede un altro genere di espressione, che coll'analisi partisca in tutti i suoi elementi la sintesi intellettuale, e la dispieghi innanzi agli occhi, come una carta topografica. L'artificio che si richiede in questa maniera di discorso parmi il più difficile di tutti. Pochissimi scrittori l'hanno posseduto in grado eccellente; e non v'ha studio che possa dar l'imitarli, se non se ne possegga l'ingegno. La controversia

forense negli antichi in Demostene e Cicerone, ne porge già de' modelli per molte parti; ma Platone è forse il solo, tra gli antichi le cui opere ci rimangono, che ci dia l'immagine di quel discorso meraviglioso, per cui l'opera avviluppata dal raziocinio, unica al cospetto del suo artefice, si stende dinanzi all'uditore, disposta non con artefatta gradazione di membri, che esprime solo per alcune parti la cosa, ma con un ordine nativo come la natura, e scomposto in apparenza, che pur riesce a trasfondere il primitivo concetto con una perfezione, che pareva impossibile. I Greci, il cui grand'affare era la disputa, giunsero sicuramente in quest'arte a un grado di eccellenza, che per la perdita dei monumenti non siamo più capaci di estimare; e se ci fossero giunti i discorsi di quel Carneade, che tanto valeva, al dir di Cicerone, nella sofistica, avremmo forse un esempio classico di quella abbagliante dialettica, adoperata promiscuamente in pro del vero e dell'errore, che il Rousseau creò tra i moderni, e che con molta esattezza fu chiamata dal Pradt *la più possente che l'umano intelletto abbia dato alla luce.*

Quantunque però siasi malamente applicata quest'arte mirabile, havvi il modo di distinguerne l'uso dall'abuso; ed ella sarà sempre in sè stessa il più gran miracolo della parola. S. Agostino, Bossuet e alcuni altri rarissimi, che l'hanno usata, tra' moderni, faranno sempre la disperazione di tutti gli scrittori in questa materia.

L'unico mezzo di farsi intendere perfettamente sarebbe il comunicare il pensiero senza il mezzo della parola. Ma se fosse possibile questo contatto immediato della intelligenza, non vi sarebbe più forse alcuna disputa tra gli uomini; poichè la verità sarebbe veduta con evidenza, e l'errore svanirebbe alla sua luce.

Queste osservazioni paionmi una parte essenziale e sinora poco trattata dell'ermeneutica, che è una parte essenziale della logica considerata com'arte. Quante dispute e quanti libri di ogni genere vennero prodotti dall'incuria nell'interpretare le altrui scritture! L'immaginazione si spaventa al pensare la mole immensa delle critiche, delle contro critiche, delle confutazioni, dei commenti di ogni maniera, che furono scritti da che esiste la stampa. Ma da che deriva tutto questo? Dalla poca scienza di bene scrivere e di ben leggere più che da quella di ben

pensare; dalla imperfezione del linguaggio, inevitabile sino ad un segno. Se gli uomini s'intendessero, la metà delle discordie intellettuali sarebbe tolta.

Quante volte l'agguerrito pensatore, e il meglio perito nello scrivere, non avrà riflettuto sulla difficoltà di trasmettere il suo pensiero, e sulla impossibilità di trasmetterlo interamente, e avrà gettato la penna, disperato di poter arrivare al suo intento; e avrà desiderato di poter aprire il suo intelletto senza un mezzo così imperfetto come quello dell'umano linguaggio?

Ho letto in varî luoghi del Bossuet, accennati da questo grand'uomo: « on ne peut pas tout dire en une fois; » ecco una delle grandi imperfezioni del pensiero parlato.

CCLXXXI. — *Sulla idea dello spazio e della estensione dei corpi.*

Le quistioni agitate sovra l'estensione de' corpi e la natura dei loro elementi provennero dal non essere stato ben posto lo stato della ricerca, per quanto lo permettano i dati di un' analisi e di un' esperienza rigorosa. Il Leibnizio ben vide che il composto dee constare di elementi semplici, e che gli elementi semplici non ponno essere estesi; ma egli si perdette, quando volle dichiarare il fondamento dell'estensione, chiamandola colla formola astratta di *ordine delle coesistenze;* formola che non ha senso, se non s' intende per guisa che il concetto dell'estensione come estensione sia puramente subbiettivo, ed esprima un ordine obbiettivo, che ci è totalmente ignoto come obbiettivo; e ciò è il pretto sistema sviluppato dal filosofo di Conisberga, il quale non si può in questa parte, come nelle altre, ammettere per buono, senza violare la evidenza sperimentale, e cadere in un assoluto scetticismo. Cartesio volle che la materia sia essenzialmente estesa; posta la qual cosa ne conseguita rigorosamente esser ella divisibile all'infinito, e perciò non constare di elementi; come ben vide il perspicace Pascal, che giustamente s'irrita contro coloro, i quali non vedeano la necessità di questa conclusione. Altri sono i quali ammettono che gli elementi della materia sieno semplici, e che l'estensione abbia loco nel loro aggregato: altri poi vogliono, che gli elementi sieno elementi, perchè indivisibili, ma che in tutto questo sieno estesi. Queste due ultime

opinioni possono soltanto apparire plausibili agli occhi di coloro, che mancano dell'acume e della fermezza di mente, richieste nelle ricerche metafisiche; poichè un'estensione, risultante di elementi semplici, è un assurdo come ha osservato il Condillac a proposito dell'interpretazione data al leibnizianismo, e siccome lo ha dimostrato Pascal, il dar poi l'estensione agli elementi è il supporre degli elementi che non sieno elementi; poichè l'esteso non può concepirsi senza union di parti, e l'elemento come vien qui inteso esclude composizione di parti; nè vogliamo parlare di elementi fisici, ma di elementi metafisici; la scomposizione de' quali sia assolutamente impossibile. Rigettate adunque tutte queste ipotesi, la sola che rimanga delle possibili si è quella di Kant; la qual pure non è altro forse che la chiara esplicazione di quello che più confusamente avea il Leibnizio intravveduto. In tale supposizione l'estensione non è altro che un fenomeno; ella non esiste al di fuori di noi, ma solo in noi medesimi, e pertiene al modo con cui la nostra mente trasforma gli obbietti nel concepirli. La quale supposizione sarebbe probabile, se il metodo sperimentale non proibisse assolutamente di abbracciarla, perchè ella nega la realtà abbiettiva della estensione troppo evidentemente attestataci dall'evidenza del fatto.

Il perchè a chiarire che mai si dica degli elementi della materia e della estensione, egli è d'uopo il procedere nella quistione con metodo e con un'analisi rigorosa. Ecco in breve i punti di questo processo.

1° Lo spazio puro esiste; e la sua esistenza ci è attestata da una percezione di perfetta evidenza. Esso è obbiettivo, eterno, necessario, infinito; e questi suoi caratteri si richiuggono nel concetto che ne trassero, duce natura, tutti gli umani intelletti. Le obiezioni, che si fanno contro di esso, ancorchè fossero insolubili, non dovrebbero aversi in alcun conto; poichè si dirigono contro un'esistenza di verità evidente e necessaria, messa in dubbio la quale, è necessario dubitare di tutto. Lo spazio non è sostanza, nè modo; è una specie unica come Dio, che non si può riferire ad altro genere che a sè stessa. Il voler sapere di più è il gir oltre i dati sperimentali, e siccome tutto quello, che vi si oppone, aggirasi su questioni insolubili della sperienza, esso non merita nè meno di essere mentovato.

2° L'estensione de' corpi ci è attestata, per mezzo della vista e del tatto; ma la vista non ci dà altro che una serie di punti colorati diffusi nell' estensione, i quali come tali sono pure affezioni dell'animo nostro. Egli è anzi probabile che la stessa estensione piana non sia una percezione originale della vista, e in ogni caso è duopo il ricorrere al tatto per trovare la occasione primitiva delle idee, che abbiamo dell'estensione obbiettiva. Ora che cosa ci dice il tatto sopra di questa estensione? Null'altro se non questo: essere i corpi un aggregato di forze disposte nei varî punti dello spazio per forma ch'essi compongano un continuo correlativo al continuo dello spazio stesso. Ma il concetto di forza porta forse seco in questa esperienza tattile il concetto di un' estensione, che sia increata? No, la forza si manifesta come semplice, e se l'aggregato di forze mi si presenta come esteso egli è a cagione dell'essere tali forze distribuite nello spazio, il quale è esteso appunto perchè è spazio.

Ricavasi adunque l'estensione de' corpi essere obbiettiva, ma non distinguersi punto dall'estensione dello spazio, quasi che il corpo già esteso per sè fosse locato nello spazio esteso; ma sì bene il corpo essere esteso, perchè i suoi elementi semplici sono coordinati nello spazio esteso. L'estensione de' corpi è dunque reale ed obbiettiva, perchè lo spazio in cui sono i corpi è reale ed obbiettivo, e perchè gli elementi corporei sono distribuiti nello spazio; non già perchè gli elementi corporei siano estesi e l'aggregato di elementi semplici per sè stesso componga un esteso.

Tutti gli argomenti, che si deducono contro l'esistenza e la necessità dello spazio e tempo puro infinito ed eterno somigliano assai le cavillazioni della scuola sofistica di Gorgia e di Protagora contro le nozioni più elucubrate dell' universale esperienza. Si abusa soprattutto dell' idea dell' infinito, si contende la possibilità dell' infinito numerico esistente in atto; si abusa del vocabolo e dell' idea dell' infinito; si chiede se a un' infinita quantità di momenti già trascorsi si possano aggiugnere de' nuovi momenti, ec. Ma tutte queste sofisticherie possono dissolversi con una sola osservazione. D'onde in noi deriva l' idea dell' infinito? La genesi che ne fanno i seguaci di Locke facendone un concetto fittizio e negativo è falsa e contraddittoria; ella è un' idea positiva ed astratta che il no-

stro intelletto non può formare su altro obbietto che sull'intuizione dello spazio e del tempo puri, necessarî, eterni, immutabili: qual assurdo nel voler abusare di quel concetto per distrugger quello di esso spazio e tempo, da cui il primo toglie tutta l'esistenza e il valore?

CCLXXXII. — *L'uomo tende a divinizzare l'umano e ad umanare il divino.*

È noto il celebre passo di Tullio citato da S. Agostino. Parla il romano filosofo delle favole gentilesche, e dice: « Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat. Divina mallem ad nos. »[1] L'osservazione di Cicerone è giusta, ma è difettiva, e mostra ciò che manca alla sapienza filosofica, lasciata sola. Ella non potrà mai conoscere a pieno tutti i bisogni dell'uomo, e interpretare giustamente quella parte di storia, che li rappresenta, finchè crederà di bastar ella sola per soddisfarli. Omero rappresentante della poesia conobbe, per l'inspirazione del suo ingegno, tutti i fini di questa vocazione della natura, sentì che il fondo sovra cui ella dee aggirarsi si è la comunione, l'alleanza, la religione di due termini così distinti, qual si è l'uomo e la sua prima cagione; errò solo nel mezzo di stabilire questa comunicazione. L'uomo vuol essere divinizzato; la ragione, il sentimento, la fantasia estetica lo dimostrano; ma Dio vuol pur essere, in certa guisa, umanizzato per essere adattato alla nostra natura. Il cristianesimo sciolse il problema per lo spirito, pel cuore e per la stessa letteratura.

CCLXXXIII. — *Intorno alla filosofia degli Stoici.*

Ancorchè fosse vero ciò che Tullio nel quarto de' fini imputa agli Stoici, cioè a dire ch'essi nulla innovassero nelle cose, e non facessero che vestire le antiche dottrine de' Peripatetici con voci novelle, non sarebbe tuttavia, com'egli fa, che ripudiasse al tutto e spogliasse di ogni merito il sistema di Zenone. Imperocchè tanto è il valore de' vocaboli nelle materie scientifiche, che il solo trovato di una buona nomenclatura

[1] Cicerone, *Tusculanarum disputationum*, lib. I, 26.

può aver pregio d'invenzione. Gli Stoici, limitando alla virtù il nome di *bene* e di *beatitudine,* ancorchè altro non avessero fatto, avrebbero contribuito a mettere in maggior luce l'importanza della perfezione morale; merito che nessuno potrà certamente disdire alla loro setta, e che proviene dall'influenza che ha sovra il pensiero e l'immaginazione l'arte della parola. Cicerone oppone loro ch'essi, dipartendosi dal linguaggio del volgo, pensano come il volgo stesso; ma non avvisa che una gran parte degli errori vulgari deriva dai difetti dell'idioma che esso adopera; e che l'accomunare cogli agi fisici il bene morale col dar loro un solo vocabolo può appunto nel vulgo irriflessivo ingenerar degli errori, e far confondere delle idee che sono così discrepanti. Del resto parmi che gli Stoici abbiano vantaggiata l'etica, non pur nelle parole, ma ancor nelle cose; e per lo meno ch'essi abbiano veduto ed esplicatamente e chiaramente ciò che gli antichi Accademici non aveano avvisato senza una certa quale inesattezza e confusione. Poichè il discriminar ch'essi fanno la virtù da ogni altra cosa, riservando a quella sola il nome di *bene,* indica com'essi aveano non solo conosciuto essere la virtù un ordine tutto particolare; ma che aveano afferrata l'altezza di esso ordine, la sovrana sua perfezione, e la dote che il privilegia, che si è quella di essere necessario, immutabile, eterno, laddove tutto il resto è contingente, cagionevole, transitorio.

CCLXXXIV. — *La media e l'ultima Accademia.*

La media e l'ultima Accademia rinnovarono in certa guisa il temperato scetticismo di Socrate, che lo spirito ardente di Platone e il sapere immenso di Aristotile aveano scambiato con un assoluto dogmatismo. Elle sono fra tutte le scuole greche quelle che meglio rendono immagine dell'indole nazionale; poichè quell'indipendenza del pensiero, che per essere temperata colla dottrina della probabilità si acconcia sino ad un certo segno colle esigenze della vita attiva, e perciò si diparte dagli eccessi di Pirrone o de' suoi seguaci, è appunto il dogma fondamentale di quelle due scuole. E fu probabilmente il bisogno della libertà intellettuale, che inspirollo; poichè, quantunque varie fossero le sette, e ad ognuno venisse lasciato libero il seguire qual più le piacesse, o anche l'in-

ventarne delle nuove, era tuttavia sì grande l'autorità dei nomi di Pitagora, di Socrate, di Democrito, di Platone, di Aristotile, che sopra le vive immaginazioni de' Greci essi doveano aver grande influenza, e cooperare non poco a diminuire la libera eletta delle opinioni: senza che essendo ogni caposetta dispotico almeno pe' suoi discepoli, ne conseguiva che, quantunque divisa, regnava una reale autorità sugli spiriti; e che benchè dissidenti tra di loro esercivano nondimeno i filosofi, come tanti aristocratici, un assoluto dominio. Bisognava adunque che nascesse una setta, la quale avesse sì un dogma fondamentale come punto di riunione; ma che a punto per lasciare la libertà del pensiero facesse consistere questo suo dogma nell' incertezza del sapere umano, e la necessità che ne deriva di lasciare a ognuno la scelta de' suoi opinamenti.[1]

Non solo questo; ma anche un altro disegno già abbozzato da Socrate vollero le due ultime Accademie condurre a compimento. La pugna che ha loco tra l' indipendenza del pensiero filosofico e la necessità dell' azione soprattutto morale, religiosa e sociale è così aperta e sensibile, che nessuno forse dei pensatori l'avea ignorata; ma niuno ancora avea pensato al modo di toglierla; o quasi disperando di poterlo fare, i filosofi si divideano in varie parti, ciascuna delle quali cercava interamente l'una o l'altra delle due cose. I dogmatici, incatenando la ragione umana, per una specie di fede, piantavano su ferma base la vita attiva, i sofisti destituivano questa di ogni appoggio per liberare dai ceppi la vita speculativa. I mezzi e nuovi accademici furono i primi che colla distinzione del *certo* e del *probabile* tentarono di congiugnere i due termini, e di sciorre il problema.

CCLXXXV. — *Sui miracoli.*

Hume vuole che, se i fatti miracolosi sono veri, non si abbiano per miracolosi, ma sì bene come originati da qualche occulta legge di natura, così esigendo l'ordine logico dei nostri concetti; poichè la nostra cognizione degli ordini naturali

---

[1] (Bisogna leggere come Cicerone, *Tusc.*, lib. V, 29, dà risalto a questa prerogativa della rinnovata Accademia di essere la sola scuola veramente libera.)

protendendosi al di là della sperienza dobbiamo riferire tutto ciò che l'esperienza ne attesta agli ordini naturali. È pressochè lo stesso argomento di cui valsi Tullio per confutare la divinazione; se non che l'Hume applicandolo ai miracoli del cristianesimo, ne abusa, a segno d'introdurre un dubbio universale. Infatti se la storia miracolosa della rivelazione si dee rivocare alla natura, ogni scienza della natura cessa per noi, se siamo ridotti a un pirronismo inevitabile. Il voler ridurre alla sperienza i miracoli è un distruggere ogni sperienza. L'induzione è il modo di raziocinio su cui si fondano le scienze sperimentali; ma esso vien sovvertito del tutto, se la serie prodigiosa di eventi, che accompagnano la rivelazione, si scevera tra le cause naturali.

Il Gerdil nell'egregio suo opuscolo *Dei caratteri della vera religione* ha saputo egregiamente ottenere il suo scopo, talchè non v' ha migliore apologia di questa per il comune de' lettori. Imperocchè senza perdersi in particolarità, in dispute, in prolisse dissertazioni egli unisce con brevità, chiarezza e precisione gli uni attenenti agli altri tutte le precipue prove della religione; di modo che lo spirito del lettore può con una sola occhiata afferrarle tutte, e riceverne così quell'impulsione di certezza morale, risultante da tutti gli argomenti uniti insieme, che è la base del cristianesimo; e contro cui si spuntano tutte le più argute obiezioni dei miscredenti.

CCLXXXVI. — *Prefazione del Trattato delle facoltà umane.*

Taluno forse ci chiamerà in colpa di tentare in questo scritto di restringere i confini della scienza, e con essi quelli della mente umana. Ecco adunque quello che risponderemmo, quando ci venisse fatta quest'obbiezione. L'allargare l'uso delle nostre facoltà e il campo ch'elle percorrono è cosa nobilissima, ove lo si faccia secondo natura, e questo scritto può al certo far segno che noi abbiamo un desiderio vivo e sincero di questo perfezionamento. Ma se per estendere le cognizioni, si guarda soltanto a un ordine sterminato, senza por mente alle nostre forze e alle condizioni della presente nostra natura, si corre rischio, con tutto l'ingegno e le migliori intenzioni che aver si possano, di confonder ogni cosa, di impedire la scienza possibile, di mescere il certo coll' incerto, e

di nuocere al fine che s' ha, per averlo posto troppo alto. Quindi è che i primi sapienti benemeriti del genere umano si noverano, cominciando da Socrate, sopra tutti coloro, che tentarono di frenare i troppo arditi slanci dello spirito, e di mettere dei confini al campo de' suoi tentativi. La qual opera, che in apparenza può parer contraria ai processi del sapere, vi giova assaissimo, poichè accelera, facilita, assicura, in esso, tutto il possibile, e lo difende contro il suo maggior nemico, che è la manìa di voler arrivare ciò che eccede l' umana potenza. L'autore di questo scritto crede che una delle prime regole di questa sobrietà, necessaria al bene delle scienze, sia nello studio di queste il dividere accuratamente l'una dalle altre, e il non permettere che insieme si confondano: la qual confusione ingenera un falso sapere fonte di tutti gli errori. Imperocchè la perfezione delle varie discipline non istà punto nel connetterle in un corpo solo, il quale è una pretesa che merita oggidì di essere chiamata puerile; ma sì nell'ordinarle in guisa che non s'incomodino a vicenda, e che ognuna di esse sia come un astro, il quale girando esattamente sulla sua orbita non impedisca il corso degli altri.

CCLXXXVII. — *Sul valore della logica.*

Si parla ordinariamente della buona logica, come di una dote che basti per ben giudicare di tutto; e quelli che così tengono mostrano di non aver altro che la logica ristretta e pedestre, da essi encomiata.

Imperocchè la giustezza di spirito, e quel volgare criterio che è sì ordinario nel mondo, non potranno mai sbandire gli errori che poggiano sull'ignoranza dei fatti, e asseguire quelle verità onde si estende l' umano sapere. Esso altro non è che un pregio negativo, il quale consiste nel veder le cose come sono, necessario sicuramente a tutti e preferibile a un intelletto scomposto e a una fantasia stemperata, ma che pure da sè non basta a evitare l'errore, e ad uscire dal cerchio della vita comune. Poichè al certo il mondo non mancò mai di tali spiriti giudiciosi e pedestri, ma lungi che per essi si rettificassero gli errori più capitali della scienza, essi furono i primi ad abbracciarli e difenderli. Infatti i sostenitori di tutti i vinti sistemi, e quelli in ispecie del rancido peripateticismo

dell'età media contro l'opera degli ingegni scopritori, come Galileo, Bacone, Cartesio, eran di que' volgari intelletti pieni, come si dice, di logica e forti solo per starsi fermi od immobili, senza esser buoni a muover un passo. Oggidì ancora, ognuno che sia a livello delle grandi scoperte, che si fecero nella metafisica, nella politica e nella filosofia naturale può far la sperienza; ed esplorare presso il volgo degli eruditi, presi dalla loro buona dialettica, se non sia vero che questa sola qualità può accoppiarsi a tutti gli errori. Infatti che cos' è l'errore, se non l' ignoranza maggiore o minore dei fatti? Che cosa è la logica, nel senso volgare del vocabolo, se non la facoltà di dedurre l' ignoto dal conosciuto? Ma acciocchè la deduzione sia giusta bisogna che i fatti, i quali devono servir di premessa, si conoscano profondamente ed interamente; posto il quale difetto di cognizione la miglior logica possibile fa errare di necessità. La logica è l'opera analitica dell' intelletto sui fatti, ma ella non li cerca, poichè li suppone; se adunque lo spirito non ha tutta l'attitudine necessaria a comprendere i fatti in tutta la loro profondità ed estensione, la logica diventa nulla. Quanti libri non vi sono, logicamente pensati e tutta volta falsissimi! Perchè l'autore sodo sì, ma incapace di penetrare i visceri degli obbietti, e di abbracciarne la sterminata moltitudine con una sola intuizione, ragiona continuo sopra la superficie delle cose e sopra dati inesatti. Conchiudiamo adunque che la logica non serve a nulla fuori della consuetudine volgare della pratica, se ad essa non si aggiungono altre qualità dello ingegno, le sole che sieno rare, quali sono la profondità, l'acume e la vastità della comprensione. E infatti queste sono le qualità a cui in tutti gli ordini scientifici si dovette sempre la scoperta di nuove verità, e la distruzione degli errori vetusti.

CCLXXXVIII. — *Sul significato della parola paradosso.*

Paradosso chiamasi da Cicerone una sentenza che è contraria alle opinioni comuni; nella quale significanza le verità scientifiche in gran parte sono paradossi. Infatti il sentimento universale è solo infallibile in quelle parti, dove positivamente si dichiara con una fede esplicita ed espressa; come ha loco

nelle poche e grandi verità religiose e morali; in tutto il resto, che è lontano dall'abituale pensiero degli uomini, e che appunto per non essere di loro competenza non è da essi avvertito, l'autorità e il numero è nulla. Il perchè la ripugnanza del vulgo a una verità scientifica, quando ella gli sia per alcuno enunziata, non prova nulla. Altrimenti l'augusto magistero della scienza dovrebbe cedere all'ignoranza della moltitudine, e non vi sarebbe verità esplorata dai dotti, che non fosse soggetta a diventar errore.

Tutte le verità scientifiche, quando furono scoperte, parvero al bel primo paradossi; imperocchè gl'ingegni trovatori, dilunganti infinitamente dagli altri, veggono la natura in un aspetto profondo ed esteso, che è tutto lor proprio. Al primo enunziar quel complesso di cognizioni, onde emerge la verità disvelata, avviene che questa non s'accorda col pensiero comune. I dotti ordinarî sono vulgo rispetto ai dotti straordinarî; i Galilei, i Baconi, i Cartesi erano rispetto a tutti i loro contemporanei anche eruditi, come dei messi celesti che rivelavano meraviglie di un altro mondo, e a cui non era voluto credere. Ci vuol tempo, acciocchè i molti si possano mettere a livello dei pochi; il primo aspetto è sempre sfavorevole, se per accidente non v'ha preparata un'opinione universale, che si affratelli coll'innovazione scientifica, e la favoreggi. La quale osservazione può giovare a conciliare alquanto le persecuzioni mosse contro tutti gl'ingegni scopritori coll'onore della specie umana.

Il che sia detto per consolazione di que' pochi privilegiati dalla natura, che nel principio della letteraria carriera o nella pratica della vita, rivelando delle verità riposte al cospetto dei molti, vengono ricevuti anche da' più dotti autorevoli come degli spiriti illogici, stravaganti, poichè il tempo farà giustizia alle loro idee, e verrà giorno in cui que' concetti che furono nel loro apparire rigettati, e fors'anche derisi, faranno parte del tesoro della scienza e del patrimonio dello spirito umano. Frattando essi non si sgomentino, nè cadano in diffidenza di sè per trovare contrasto nella moltitudine anche erudita; ma dicano guardando all'avvenire: « Costoro non m'hanno inteso. »

CCLXXXIX. — *La virtù non manca mai della sua intima ricompensa.*

Il benefico autore della natura ha fatto in guisa l' anima umana, che la virtù non manca mai della sua intima e non impedibile ricompensa. La rinunzia ad un piacere, un atto di generosità ingenera una voluttà non così appariscente, ma più profonda. Cicerone disse, dietro a Platone, che se si potesse vedere in viso la saggezza, ella desterebbe un amore meraviglioso; ora in simil guisa si può dire che niun uomo sarebbe avverso alla religione e alla morale, se avesse sperimentato i piaceri, intensi e purissimi, che la loro professione desta negli animi. Quello che ne allontana si è quella specie d'incredulità, che si prova verso tutto che non si è provato; e il riuscire sempre difficili i principî di ogni cosa. Imperocchè i primi passi, che si movono, per contrarre delle nuove abitudini, sono sempre violenti e gravosi, e prima che siasi educato colla pratica il cuore a ricevere dei nuovi sentimenti, sembra cosa impossibile che essi possano annidare e prendere il loco degli antichi. Ma quando il felice abito si è contratto, oh con quanta usura la beatitudine, che esso ingenera, ricompensa gli sforzi che si son fatti! Io vorrei che ogni uomo si facesse uno studio di avvezzarsi a questi piaceri morali. Siete voi a cagion d'esempio defraudati dei piaceri intellettuali per scarsezza d'ingegno, o perchè la superiorità di un emulo vi privi di quella compiacenza di voi medesimo, che ingenera dalla vittoria? Rivolgete la vostr' anima verso un'altra parte; fatela aspirare ai conforti morali, mettetele innanzi i pensieri di religione; rinunziate di buon grado a quello cui non potete acquistare, e con un atto di generosità amate chi vi soverchia, e mettete in lui per così dire il vanto vostro: il sacrificio sarà duro al principio, ma infallibili saranno e grandi le consolazioni, che il seguiranno. La maggior parte dei dolori deriva pur troppo dalle offese dell'amor proprio: ogni uomo vorrebbe esser primo o almeno uguale ad ogni altro, e sono pure sì poco que' predestinati dalla natura, che, per dovizia straordinaria di ingegno, di ricchezze, di fortuna, possano aspirare a quel primato o a quella uguaglianza. Al contrario la perfezione, e con essa la felicità religiosa e morale, è

aperta a tutti: nel che appunto consiste il divino mistero dell'umiltà cristiana.

CCXC. — *Sull'abuso della ragione.*

Sinora si è fatto in ogni maniera di scienze un grande abuso della ragione, perchè venne questa creduta sempre essere uno strumento universale, che abbia diritto di intromettersi e di giudicare in ogni parte delle umane cognizioni. Ella in sostanza non è che un complesso di fatti peculiari o determinati, che formano uno degli aspetti della natura, a cui non è punto conceduto di uscire dagli ordini loro.

Il ragionamento bene inteso è il mezzo applicabile a tutte le scienze. Ma il ragionamento, il quale non è altro in sè stesso che l'analisi dell'intelletto sulla sintesi della natura e l'induzione, il ragionamento è per molti non un puro mezzo di studiare la storia, ma un mezzo che porta seco i principî medesimi da cui dee partire; vale a dire una confusione del raziocinio, come strumento, e dei principî della ragione.

Ragionare in questo intendimento si è il voler sottordinare i fatti ai detti della ragione; il che quanto è legittimo ove trattasi della ragione stessa, tanto è illegittimo quando la ricerca verte sovra un altr'ordine di fatti diverso da quello dei fatti di ragione.

Dal che si scorge quanto si aviziosa quella logica volgare, che molti pensano essere infallibile. Imperciocchè è cosa ordinaria anche in quelli che fanno professione di lettere il voler giudicare colla ragione dei fatti di ogni maniera; il credersi che abbia quella diritto di entrare in ogni materia, e pronunciarvi sopra; lo che andò sino all' eccesso appo gli antichi, quando i sofisti, con quell'arma in mano, distruggevano tutti i veri, o la maggior parte de' filosofi decretava colla speculazione le materie fisiche. Il quale abuso, comecchè sia oggi giorno sbandito in gran parte dalle scienze naturali, regna tuttavia in filosofia; dove si crede comunemente che la ragione possa tutto, senza badare che ella è una parte sola della disciplina, perchè è una parte sola di que' fatti, su cui verte il magistero di questa.

E infatti tutti gli errori, che sinora ingombrarono questo ramo sì nobile di cognizioni, e che nè meno al presente sono

del tutto sbanditi, provennero da quell'abuso, il quale, convien dirlo, è troppo facile, anzi quasi inevitabile in tutti quelli che non istudiano dietro la norma di un metodo rigoroso. Imperocchè quando essi trattano una qualche questione la vogliono tosto dirimere coll' aiuto delle verità razionali; la prendono così staccata da tutti gli altri fatti, che le sono relativi, e che essi ignorano, e si credono di poterne dare la soluzione. Onde sono costretti a procedere con aiuti estrinseci, con principî falsi o veri di un altr' ordine, i quali sono sempre falsi, quando posti fuori di luogo, e adoperati senza la compiuta cognizione dei fatti, concernenti l' obbietto. Il qual metodo è quello poi che dà luce a tante obiezioni, le quali non sono sempre dei sofismi atti a dissolversi. Anzi io credo che l'unica maniera di rispondervi sia il rivocare la questione al vero suo stato, mettendola nel suo sito naturale, e circondandola di tutti i fatti che devono accompagnarla; la quale cosa, ove venisse adempiuta, le obiezioni non avrebbero più luogo, e di insolubili, come poteano esser prima, comparirebbero assurde al solo proposto.

Quanto dunque egli è vero il dire che ogni scienza riposa sui fatti, e che oltre i fatti non si può ire, tanto pure egli è vero, essere impossibile il raziocinio vero e sui fatti, se elle si conoscono imperfettamente; e conosconsi imperfettamente, quando non si conoscono in tutto il loro complesso. Laonde per mettere in sodo ogni verità qualunque non si dovrà separatamente trattarla, il che ad altro non giova che ad aprire il varco contro di essa a una ragione distemprata, e a procacciarle opposizioni non districabili; ma egli è d'uopo l'unirla a tutti gli altri fatti di cui si compone la scienza relativa, con precisione di metodo, il metterla nel loco che le pertiene, e il sequestrarla da ogni estrinseca relazione: ciò fatto a dovere, non si richiede altra prova o difesa, ed ella riesce per sè stessa irrepugnabile.

Ond' è chiarito, quanto sia irragionevole l'allegare il buon senso, come fanno tutti coloro che senza averne i mezzi vogliono definire su un obbietto qualunque. Il buon senso è certamente infallibile; ma bisogna che stia ne' suoi ordini e non esca dal cerchio segnatogli dalla natura, altrimenti diventa abuso e fonte di ogni traviamento. Il buon senso non è altro che la coscienza di alcune poche verità universali, a cui

per mille vie la natura invincibilmente ci adduce, ovvero il risultamento dell' individuale sperienza. Nel primo caso la sua sfera è ristretta, quanto importante; nel secondo e' non può estendersi al di là della pratica relativa dell' individuo, e soprattutto non può innalzarsi alla ragione scientifica. E dove egli si usurpi questo diritto, la sperienza ci addita a quali termini esso conduce, il qual eccesso sarebbe forse ridevole, se non dovesse piuttosto esser compianto. Imperocchè si potrebbero arrecar mille esempî di decisioni, che uomini non dispregiabili sogliono colla guida del buon senso dare su varî soggetti, senza avere le necessarie cognizioni, e la debita estensione di spirito, e che i periti hanno giudicate non solo false ma assurde.

CCXCI. — *Beniamino Franklin.*

L' età moderna non pareva più atta a produrre quegli uomini singolarissimi di antica sapienza, che presiedettero alle origini delle nazioni, e il nome de' quali è quasi confuso con quello de' semidei nelle antiche scritture. Beniamino Franklin è una delle eccezioni. Un tal uomo, se fosse nato e vissuto in Europa, avrebbe potuto senza dubbio essere ugualmente savio e virtuoso; ma egli non sarebbe stato così nuovo e peregrino nella sua vita e ne' suoi scritti, com' egli fu. Era d' uopo che nascesse in un altro mondo, in una nazione segregata dal raffinamento europeo, e piena, in mezzo a una natura ancor vergine, del vigore e della semplicità della adolescenza; che i suoi principî fossero umili, e non avesse altra educazione che quella di una felice natura, che a poco a poco, senza sforzo veruno, egli s' innalzasse dall'oscurità privata alla luce pubblica, e fosse dalla Provvidenza chiamato al raro ufficio di giovare in ogni guisa una nazione nuova e incorrotta, bisognosa di sapienza e di perfezione. Franklin, collocato in mezzo a tutte queste circostanze, mostrò un esempio tutto suo proprio e rinnovellò uno spettacolo, che mancava da molti secoli. Infatti o si guardi alla sua vita, alle sue gesta, rivolte tutte al bene della patria, ovvero alla sua condotta morale e politica e ai brevi scritti, che gli sfuggirono sopra molti punti di economia e di morale, alle sue utili scoperte nelle cose naturali, non si trova nulla da paragonargli fuori di quegli antichi sapienti della Grecia e dell' Asia, che unirono alla sapienza della vita

e dei discorsi l'azione morale e politica, e giovarono alla patria loro colla bontà delle loro dottrine, cogli instituti e colle invenzioni. E non è egli ne' brevi scritti di Franklin, che possiamo trovare l'immagine di quella vita piena di semplicità e di candore, che Plutarco ha dipinta nella vita de' sapienti antichissimi? Di quel senno nativo, spontaneo, peregrino, pieno di sale e di sagacità, che per non saper l'ombra del moderno raffinamento, è dai leggeri riputato triviale, ma che nasconde sotto la semplicità della sua scorza una grande profondità, e si pare come l'impressione inimitabile fatta dalla natura sovra un ingegno schietto e vivace, non guasto dalle sottigliezze scientifiche, uso a meditare non sovra i libri, ma sulla natura, e sui dati, non delle prevenzioni dello spirito, ma dei lumi di una schietta sperienza?

Quindi è che la stessa maniera breve, candida, precisa, spesso ingegnosa, sempre ingenua di sporre i proprî pensamenti e di farli adottare ora con delle semplici dizioni, ora con de' succosi aforismi, si trova in Franklin come in quegli antichi; e sì nell'uno come negli altri tutto si pare come l'ingenua espressione di un' antica sperienza. Ma egli è soprattutto nella morale, che Franklin si mostra veramente geniale. Dopo Socrate la natura non formò mai un così bello esemplare dell'ottimo uomo, dell'ottimo cittadino e dell'ottimo amministratore della repubblica. Franklin scrisse alcuni opuscoli sulla morale, che non furono punto il frutto del suo speculare, ma il semplice racconto di quanto aveva egli fatto. Come Socrate egli studiò a correggere prima sè stesso, e a giovare quindi gli altri col suo esempio. Egli non prese di guida alcun sistema filosofico; egli credette alla morale per indole, e studiolla nell' inspirazione della natura. Chi nel contemplare questi suoi difficili lavori gli negherà il privilegio di un grande ingegno? Ma l'ingegno di Franklin come quello di Socrate fu applicato all'azione, e la sua opera non fu punto un sistema scientifico, ma la vittoria della buona volontà sopra il rimanente di sè medesimo.

CCXCII. — *Droz e Degerando.*

Il signor Degerando nell' opera *Del perfezionamento morale* piantò la morale sopra un sistema compiuto, e per nulla esclu-

sivo, mettendo a profitto le nuove ed eccellenti osservazioni del signor Droz sopra i varî sistemi, e la necessità di dare alla scienza uno stato compiuto e perfetto. Laonde parmi che il primo abbia egregiamente eseguito il disegno egregiamente pennelleggiato dal secondo; oltre di che a parer mio lo rettificò in un punto rilevante. Imperocchè la divisione tra i sistemi compiuti e i non compiuti del signor Droz, in un senso giustissima, in un altro parmi erronea. Che cosa infatti sono secondo lui i sistemi compiuti? Quelli che non escludono alcuna molla della volontà umana. Tuttavia parmi anche essenziale l'ordine in cui si distribuiscono le varie molle tra di loro, e un sistema che sottordini il piacere alla legge del dovere, è ben diverso da quello che faccia il contrario. Il signor Droz non si spiega troppo chiaramente su questo proposito. Finissime e profonde sono le sue osservazioni sulla diversità degli spiriti, e sulla necessità di lasciare una certa latitudine d'idee, in cui possa ognuno acconciarsi a suo grado, secondo la tempera delle sue facoltà intellettuali e morali. Ma se questa latitudine si spinge tanto innanzi, che se ne venga a dedurre non rilevar punto la disposizione, in cui si pongano le molle d'agire, a quale diasi il primo, a quale l'ultimo luogo, ognun vede a qual disordine riuscirà l'intera scienza, e come non sarà evitato alcun inconveniente de' sistemi imperfetti. La scienza, ne' suoi punti essenziali, non può punto accomodarsi alle variazioni degli individui e il voler pretendere sino a questo segno la libertà dell'opinione, è un introdurre la più assoluta licenza negli ordini scientifici e un totale scetticismo, dov'è d'uopo il sapere dogmatico. La classificazione fatta dal signor Degerando delle molle morali è la migliore, che sinora abbiasi avuta, e osiamo credere che la sottordinazione in cui le colloca è un punto di prima importanza nella teoria della morale.

CCXCIII. — *Socrate, Platone e il cristianesimo.*

Il signor Lamartine nella prefazione al suo poemetto della morte di Socrate rinnova l'opinione di coloro, i quali ebbero la filosofia di Socrate come una preparazione naturale del cristianesimo, ordinata dalla Provvidenza. Egli è noto come nel cinquecento il ristoratore italico del platonismo, Marsilio

Ficino, adottasse la stessa opinione, che era già stata quella di alcuni padri. Il signor Cousin nella sua dedica di un volume dell'opera di Platone al Manzoni chiama pure il platonismo « la philosophie qui a précédé et préparé le christianisme. »

CCXCIV. — *Sull'uso e l'interpretazione dei testi sacri.*

Franklin, in varî luoghi de' suoi opuscoli politici e morali, si serve della Bibbia come di un' espressione poetica, o sia allegorica, delle verità più rilevanti che attengono alla vita umana. Questa maniera di considerare le Scritture fu talvolta volta in abuso, soprattutto quando si negò il senso storico e letterale del divin libro per abbracciare solo il metafisico, come molti eretici, e lo stesso grande Origene, fecer nei primi secoli della Chiesa, come soglion fare oggidì alcuni scrittori mistici e teosofici, e come fece persino l'illustre filosofo di Conisberga. Il punto di veduta di tutti questi scrittori è ottimo, purchè se ne cessi quell'abuso, che, guardato a fondo, diventa assurdo, e che si oppone perfino allo stesso intento filosofico; poichè se la Scrittura si considera come un libro storico, le lezioni che se ne ricavano avranno ben altro valore, che se quella viene riputata una semplice finzione. L'idea di cercare nella Scrittura de'documenti morali è antica quanto la Scrittura stessa, che assai dichiara in molti luoghi come quell'intento fosse avuto da' suoi autori; e tutti i Padri della Chiesa cattolica hanno costantemente osservato questo metodo. L'applicazione poi de'sacri libri all'altra parte importante della scienza della vita, cioè alla politica, fu del tutto ignoto a molti antichi e a parecchi Padri; Bossuet fu il primo che ne vide la bontà in tutta l'estensione, e che ne trasse un partito amplissimo. Egli era degno dello spirito luminoso di Franklin il vedere l'utilità e l'importanza di una tale applicazione.

CCXCV. — *L'accordo delle opinioni di uno scrittore con quelle del suo tempo è spesso la ragione della sua popolarità.*

Ben sovente l'analogia di uno scrittore colle opinioni dominanti è quella che decide della sua voga. Dante la cui celebrità si è rinnovata oggigiorno in Italia può esserne esempio. È egli forse pel suo animo religioso, per la sua vasta e pro-

fonda filosofia, ovvero per la forza straordinaria del suo ingegno poetico, ch'egli ottiene al presente in una parte d'Italia un favore non ordinario? Certo questi meriti reali di Dante sono conosciuti, e apprezzati da alcuni pochi suoi ammiratori; ma se Dante in molti luoghi è divenuto un idolo quasi delle moltitudini letterarie, lo si dee probabilmente alle sue invettive contro di Roma, allo spirito superbo e aristocratico de' suoi scritti e delle sue gesta, e alla sua strana idea politica di sottordinare l'Italia all'unità di un dominio straniero. Il qual ultimo concetto par che abbia fatto prendere in grazia più che tutto il resto il divino poema ai fautori di quella formidabile potenza, che contro ogni prescrizione di natura e ogni senso di equità agogna a possedere l'Italia, e a introdurvi quell'assoluto servaggio politico e quella piena licenza religiosa, che sventuratamente la contrassegnano.

CCXCVI. — *Il popolo greco fu il primo nell'ordine della natura, l'ebreo il primo nell'ordine della grazia.*

Il popol greco fu certamente degli antichi il primo nell'ordine della natura; come l'ebreo fu il primo nell'ordine della grazia. Non si dee esagerare il vero. Coloro che vogliono anteporre ai Greci e ai Romani la nazione ebraica dal lato dei pregi naturali, cadono in un grave errore; e facendo credere che ciò sia necessario a sostenere la causa della religione, espongono all'incredulità tutti quelli che non meneranno buone le ragioni, su cui essi fondano il loro paradosso. Qual necessità vi ha mai di concentrare in un punto solo l'opera della natura e quella della grazia? Quasi che Dio fosse obbligato a largire quest'ultima dove ha voluto che sfoggiasse la prima? Quasi che la seconda non fosse totalmente indipendente dall'altra? Quasi che non fosse entrato nel pieno della divina economia il distribuire appunto i tesori della grazia, dove meno aveano luogo quelli della natura, acciocchè nelle infermità del mezzo comparisse la possanza dell'operatore.

La natura e la grazia divina, in tutto il tempo che precedette il cristianesimo, si cominciarono a mescolare per opera del Vangelo.

Tuttavia anche dopo il cristianesimo non sono così bene unite che sempre la loro perfezione si trovi nel medesimo luogo.

Così oggigiorno la perfezione del cristianesimo ha luogo soltanto nel cattolicismo; eppure i paesi cattolici non sono certo i più perfetti nell'ordine naturale.

Quello che nuoce quasi sempre alle questioni filosofiche e religiose si è il volere immedesimare e confondere ciò che dee essere separato; si è il volere stabilire *a priori* delle relazioni e dei legami che non esistono. Molti si credono di dover provare per difendere la religione cattolica che tutto ciò che nel *tempo* e nel *luogo* si trova unito, questo è l'ottimo nel suo genere; e che per l'opposto ciò che esiste fuori di esso è onninamente cattivo: altri pensano di aver fatte delle forti obiezioni contro la medesima cattolica religione, quando hanno dimostrato che molte delle sue *adiacenze* sono cattive. I primi per conseguenza fanno l'apologia delle crociate, dell'inquisizione, dell'ignoranza e dei dominî assoluti; gli altri dopo avere senza difficoltà mostrato il male di tutte queste cose si tengon buoni quasi avessero confutato il cattolicismo.

CCXCVII. — *Azione del sentimento sul pensiero.*

Le forze dell'ingegno giacciono molte volte neghittose e addormentate, se non viene a svegliarle qualche nuovo e profondo sentimento. Qualunque genere sia questo non rileva, purchè sia forte e gagliardo e abbia radici nell'interno del cuore; perchè è tale l'intima lega che hanno seco l'intellettuale e l'effettiva vita dell'uomo, che a mettere l'una in atto si richiede l'opera dell'altra. Tuttavia poco atte a tal uopo sono per sè stesse le passioni, che restringono l'animo in sè stesso, come sono l'ira, l'invidia, l'odio, la collera, la melancolia e altre simili. Quel prodigio si vuole operare dagli affetti, che dilatano e avvivano meravigliosamente le virtù spirituali; i quali tutti si riducono ad uno, l'amore, che sia pure di questa o quella maniera ha quando tocca il segno una virtù espansiva che tiene del miracolo. Ma siccome i più forti degli amori sono due, cioè l'amore religioso e l'amore del sesso diverso, così i più grandi portenti che il cuore abbia operato sull'intelletto si ripetono da quelle due affezioni. Della prima non conviene qui parlare; che troppo è noto come in tutti i tempi il senso religioso trasformasse le tempere, e producesse la più gran forza che nel pensiero o nell'azione siasi giammai ve-

duta. Quanto alla seconda le storie abbondano di esempi e a darne dei grandissimi basta sola l'Italia, che quattro de' suoi poeti eccellenti, Dante, il Petrarca, il Tasso e l'Alfieri dee alle inspirazioni di un amor puro e generoso. Il qual fenomeno più o meno segnalato venne maestrevolmente espresso e adombrato poeticamente dal Boccaccio in quel suo Cimone di stolido e rozzo uomo fatto per le forze di amore cavaliere vago e gentile.

CCXCVIII. — *Superiorità della religione romana su tutti gli altri rami del politeismo.*

« Si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum multo superiores. »[1]

Così Tullio de' suoi cittadini, cioè de' Romani. La superiorità della religione romana su tutti gli altri rami del politeismo occidentale è incontestabile. Due sono le cagioni di questo fenomeno. L'una, che quantunque la mitologia romana si derivasse dalla greca ella fu modificata e resa molto più seria e confacente alla bontà dei costumi. L'altra che per lungo tempo i Romani furono immuni dalla mollezza delle arti e delle lettere e dai dubbî della filosofia: perchè quando e l'una e l'altra di queste cose s'introdussero in Roma, cooperandovi di buona fede lo stesso Tullio, la religione romana s'indebolì, s'avvilì, e cadde non meno della greca. Nè di questo si vuol cogliere cagione a quei nobili esercizî della mente umana, e a quei forti aiuti dell'umano incivilimento, il difetto de' quali giovò per una parte alla virtù Latina, ma vi nocque per l'altra rendendola più feroce, e ingiusta in generale della greca; ma si dee bensì complorare le tristi condizioni in cui erano tutti i popoli mancanti della verità morale e religione, condizione per cui erano di necessità costretti a fluttuare tra mali opposti e a non mai aver bene alcuno scevro di gravissimi inconvenienti.

CCXCIX. — *Sulla divinazione.*

Tutti i ragionamenti che Cicerone sotto il gran nome di Balbo fa nel principio del secondo *De natura Deorum* in favore

[1] Cicerone, *De natura Deorum*, II, 3.

delle manifestazioni divine e della divinazione sono bellissimi, ma tortamente applicati; non avendo il romano filosofo altra storia da applicarli, che le favole del politeismo. Tuttavolta questa filosofica apologia delle fole gentilesche è degna di esser notata, come quella in cui si veggono i pensieri teorici di un sistema ideale, che un sublime ingegno dell'antichità concepiva, pensieri i quali anche in astratto sono sì belli, e sì conformi ai bisogni dell'uomo, che Cicerone non seppe rinunziare al piacere di sporli, e adornarli, comecchè mancando della sola storia a cui ponno essere veridicamente accomodati, quella cioè della religione, fosse costretto a torcerli in favore di superstiziose chimere.

Cleante stoico, come rapporta Cicerone,[1] ammetteva parecchie prove storiche dell'esistenza di Dio: i vaticinî e i miracoli, che sono i due generi di segni per cui si autentica la rivelazione e si dimostra sovrannaturale.

CCC. — *La religione non muore.*

Religion con l'uom non muore: o viva
O pera l'uomo, ella non cade mai.[2]

Queste parole contrassegnano l'ingegno religioso di Sofocle. Elle però non s'adempierono mai fuori del cristianesimo; e sulla bocca di un gentile non sono altro che un presentimento ed un voto.

CCCI. — *L'idea dell'apoteosi.*

L'idea dell'apoteosi, se non si suppone un senso religioso posto nell'uomo dalla natura, e una nativa inclinazione dell'anima al concetto dell'essere supremo, non solo non si può esplicare, ma appare sì straordinaria, che repugna alla mente umana. E pure, dice Cicerone, « quidquid magnam utilitatem generi afferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri (veteres) arbitrabantur. »[3] Da che dunque procedeva questo innalzamento degli intelletti sino all'ideale infinito

[1] Cicerone, *De natura Deorum*, II, 5.
[2] Sofocle, *Filottete*, trad. dal Bellotti, t. II, pagg. 310, 311.
[3] Cicerone, *De natura Deorum*, II, 23.

della perfezione ogni qualvolta un'opera di gran bontà loro si manifestava sovra la terra? Egli è ben d'uopo il dire che la nozione di una sovrana intelligenza, in cui la perfezione degna di amore non abbia misura, sia ovvia allo spirito e al cuore dell'uomo; altrimenti il beneficio non avrebbe mai prodotto la divinità.

Lo stesso dicasi dei sentimenti affini o componenti il senso religioso; come l'adorazione, la preghiera, ec.

CCCII. — *Le credenze astrologiche.*

L'astrologia nei bollenti cervelli del medio evo era superstizione; ma negli ingegni pensatori del cinquecento, come Cardano, Campanella, ec., è piuttosto un necessario effetto dell'ampiezza della loro mente, della tempra filosofica dei loro pensieri, unita alla infanzia delle scienze fisiche, e al difetto totale di cognizioni naturali, per cui era mestieri che spiriti vasti, e, comecchè osservatori, amanti di possedere un sapere più vasto che non il campo delle loro osservazioni, si abbandonassero alla fantasia, e alla conghiettura, e si adoprassero nello stabilire una moltiplicità di relazioni fra tutti gli esseri, da cui emergesse il sistema dell'universo. L'astrologia, come la alchimia, e altre pretese scienze destituite di fondamento, e che a' dì nostri sarebbero superstiziose, furono nei secoli addietro considerate come parte della fisica; nè è meraviglia che essendo queste nell'infanzia, e tutte componendosi di tentativi, i suoi trattatori confondessero spesso i voti di un'insaziabile curiosità e le vedute dell'immaginazione colla reale natura delle cose. E questo sia detto perchè si vegga come è d'uopo l'andare a rilento nell'accusare di superstiziosi e deboli spiriti gli ingegni delle età trapassate.

L'astrologia è l'errore di una gran forza sintetica di mente e di una grande ignoranza di fatti positivi. Ella è una falsa e immodica estensione del sistema dell'influenza de'climi nel morale dell'uomo, e si riduce all'abuso di un'idea vera e filosofica, che l'uomo essendo una mente collocata in mezzo della natura fisica e comunicante per gli organi corporei col material universo ne riceve in sè stesso da ogni parte l'azione. Montesquieu esagera il sistema de'climi, senz'essere astrologo, perchè vivea nel secolo XVIII, ma v'ha egli meraviglia che

Bodino vivente nel XVI, e che fu il primo de' moderni ad applicare con una certa estensione l'idea dell'influenza fisica alla cosa politica, non abbia saputo essere buon filosofo naturale senza cadere nell'astrologia? Se il nostro spirito non fosse guidato da un buon abito di prudenza scientifica, ci parrebbe poi egli tanto assurdo il dire che come il Sole, e la temperie dell'aere esercitano un certo potere sulle nostre facoltà morali, così non sono per questo rispetto del tutto inefficaci, la luna e le stelle? Ponete che questa veduta si formi in una fervida fantasia, sprovveduta di lumi scientifici, e non avente altri sussidì che sè medesima nelle sue ricerche, quali molte si ebbero l'età passata, e sarà egli da sorprendere se fermentando in essa non verrà a produrre un sistema astrologico bello e compiuto?

CCCIII. — *La scienza non si può volgarizzare.*

Sino a un certo segno bisogna convenire coll'antico novellatore toscano non doversi volgarizzare la scienza, perchè facendolo *se ne menoma la deità,*[1] vale a dire che non s'innalza già il vulgo a livello di lei, come cosa impossibile, ma s'abbassa lei a livello del vulgo. Così veggiamo essere avvenuto, soprattutto nel secolo scorso, in cui un uomo di alto spirito volgarizzò talmente la filosofia, la filologia e tutti i più gravi studì, che il mezzo di darvi opera divenne popolare. Ora è incontestabile che questa mezza erudizione negli animi leggieri è più cattiva di un'intera ignoranza; che per ella tutto si dimezza, e così la verità, che menomata diventa errore; e che infine se si vuole adattare al popolo la severa scienza e difficile conviene che ella si faccia leggiera, superficiale, facile, e che perda quel non so che di austero, di malagevole e di profondo, ch'ella ha nelle mani de' suoi gran trattatori. Imperocchè, quantunque sia mestieri l'evitare ogni oscurità e ogni intrico gratuito, la ricerca e la cognizione del vero, e soprattutto del vero più riposto ed intimo cui si possa arrivare, è per sè stessa dura e faticosa nè pascolo d'ogni mandibola. Ogni verità scientifica esige per ben essere intesa un corredo di cognizioni, ad acquistare le quali si richiede un

[1] *Novelle antiche,* Torino, 1802, nov. 77.

tempo, un' attenzione molto più di quella che il volgo studiatore vi vuol dare. E che diremo delle scienze matematiche e filosofiche dove le forze di astrarre, la forza di combinare, la forza di riflettere e la forza di sentire devono essere grandissime? Conchiudasi adunque che mal consiglio prese il Voltaire, quando per volere volgarizzare la scienza la rese falsa e superficiale; che la scienza per sè stessa dee star separata, e trattata da pochi; che tuttavia le cognizioni utili si possono volgarizzare col mezzo della letteratura, scegliendone il fiore; e che per tal modo si può far colta la moltitudine senza abbiettare la scienza.

Nelle novelle antiche si descrive come Tristano per amore divenne forsennato.[1] La descrizione è sì semplice, che cade in grettezze, ma non senza effetti; come viva, ben condotta e secondo natura. L' Ariosto divinizzò questo fenomeno nel suo Orlando, probabilmente ne tolse l' idea dalla storia dell' infelice Tristano; ma è d'uopo leggerlo chi vuol conoscere tutto il valore della poesia.

CCCIV. — *Pensieri sulla letteratura.*

« Se noi vorremo imitare gli antichi, non gl' imiteremo, » dice il Castiglione nel suo *Cortegiano*.[2] « Non imitiamo già gli antichi, ma facciamo com'essi fecero, » dice il signor Ballanche. Le quali sentenze crediamo che siano ambe d'oro e degne per la loro verità e ampiezza di presiedere al magisterio universale delle lettere.

« Il divider le sentenze dalle parole è un divider l'anima dal corpo; la qual cosa nè nell'uno nè nell'altro senza distruzione far si può. »[3]

Nel medesimo libro, il Castiglione ferma che non uno ma molti sono i generi, in ogni composizione letteraria, e che « per diverse vie si può tendere alla sommità di ogni eccellenza. » Il che conviene al tutto con quello che noi abbiamo altrove discorso.

---

1 *Novelle antiche*, nov. 99.

2 Castiglione, *Cortegiano*, Milano, 1803, pag. 80.

3 Castiglione, Op. cit., pagg. 95–97.

« Cuncta, ut ex longinquo aucta, in deterius adferebantur. » Per la stessa ragione, per cui « maior e longinquo reverentia. »[1] Per questo motivo i subbietti tirati dall'antichità hanno una forza più tragica degli altri.

Havvi di due sorte ingegni. Gli uni non concepiscono altre idee che trite, lievi, volgari; onde non penano ad esprimerle, e ad esprimerle chiaramente, perchè trovano le parole e le frasi belle e fatte come i concetti, nel repertorio del vulgo. Gli altri pensano da sè, trovano cose nuove, vedono attinenze e rispetti profondi e non ancora conosciuti; sono per tanto necessitati per significarli a una nuova fatica, quella di creare una lingua nuova, o almeno di comporre cogli antichi materiali delle espressioni acconce ai novelli obbietti. Ond'è troppo facile che questi, per non porre in ciò tutto lo studio necessario, si esprimano confusamente; e ancora che pure si esprimano il meglio che è possibile sono sempre per cagion delle idee stimati oscuri dai volgari intelletti, pe' quali nulla è di chiaro, che la palpabile superficie delle cose. Pochi sono gli spiriti mediocri che non possano ottenere il vanto di quella chiarezza, pochissimi i sublimi, che non vengano di questa oscurezza dalla moltitudine tacciati. E se niuno è che osi dare questa taccia a coloro la cui gloria è già posta in sodo e dilatata per tutto il mondo dall' autorità dei secoli e de' veri sapienti, questo succede non perchè quelli sieno meglio intesi da' posteri che da que' loro contemporanei, che li sprezzavano come oscuri cervelli per essere peregrini, ma perchè le consuetudini e i rispetti umani più che il sentimento proprio guidano in tali giudicî la maggiorità degli uomini.

Quando sotto Tiberio si trattò di eleggere una nuova reggitrice degli ordini di Vesta, fra due competitrici « praelata est Pollionis filia, non ob aliud, quam quod mater eius in eodem coniugio manebat; nam Agrippa (il padre dell' altra aspirante) dissidio domum imminuerat. »[2] Si vede adunque come tra il gentile non era perduta al tutto quella sublime dottrina o per dir meglio quel puro istinto sulla perfezione dei costumi che il cristianesimo dichiarò apertamente, pose in seggio di onore e rese universale. Infatti quel medesimo concetto di misteriosa

---

[1] Tacito, *Annales*, lib. II, 82; I, 47.
[2] Tacito, Op. cit., lib. II, 86.

delicatezza che si trova nel detto uso romano (su di che vedi un passo di Tertulliano citato dal Lipsio nelle note al detto luogo di Tacito), si trova in molte instituzioni del cristianesimo. E non è appunto esso che presiede al precetto che fa lo stesso Paolo di prendere i vescovi monogami e le diaconesse non maritate?

CCCV. — *Ammaestramenti che derivano dalla storia di Firenze.*

La storia di Firenze è una chiara e viva prova dell' impossibilità in cui un popolo si può ritrovare di fruire un governo libero, e perciò del come la libertà politica non si possa in ogni stato allogare. In prova leggasi la bella descrizione che fa il Machiavelli degli annali della Repubblica di Firenze; e si vedrà che questa a propriamente parlare non ebbe mai stato fermo, non ordine, non leggi, non instituti per cui fosse civilmente libera; ma che bensì andò sempre cercando quello che non potè mai trovare; e che la sua libertà fu sempre in desiderî e tentativi, non mai nella possessione e nella riuscita. Cotalchè e per questo e per altra sua somiglianza con alcune repubbliche greche le si può con piccolo mutamento di senso applicare il detto di S. Paolo: « I Greci cercano la sapienza; » col qual il magno Apostolo volea fare intendere che essi non l'avevano mai rinvenuta.

Leggasi l'arringo di un ardito plebeio agli altri artigiani nel Machiavelli, e vi si troverà il germe di tutta l'immoralità di questo scrittore. Ivi si leggono queste tremende parole: « Della coscienza noi non dobbiamo tener conto, perchè dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carceri, non può nè debbe quella dell' inferno capere. »[1] Le quali ci pingono al vivo quel tristo sistema che gli scellerati, e soprattutto gli scellerati ineducati e ignobili del vulgo, si formano nell'animo per ispegnervi i rimorsi, e mettervi un abito d' intrepidezza verso i pendenti timori delle due vite.

Le rivoluzioni di Firenze ebbero un processo analogo a quelle di Francia. Prima il popolo di mezzo congiura contro i nobili; e poichè infine l' ha spuntata, è fatto bersaglio alle

[1] Machiavelli, *Storie fiorentine.* Firenze, 1532, lib. III.

congiure della plebaglia. Il Machiavelli nota espressamente questo procedere nel fine del secondo libro della Storia, e nel principio del terzo.

Il Castiglione, il Tasso, lo Speroni, il Casa sono nella moderna Italia quello che Senofonte, Socrate, Tullio, Seneca, Plutarco nella Grecia e nell' Italia antica. Gli uni e gli altri trattano nelle loro opere della morale mondana, secondo l'assuetudine de' tempi; e però quanto è il divario tra il mondo di quegli antichi e il mondo di questi moderni, tanto è il divario tra le dottrine degli uni e degli altri moralisti.

Gli uni e gli altri espongono con tutto l' ornato di una classica elocuzione quel gentil fiore di dottrina pratica e di senno speculativo che la società e i tempi in cui vissero infusero nell'animo loro; e perciò gli antichi rendono immagine di quella gagliarda età, in cui gli uomini, comecchè privati dalla possessione del vero religioso, aveano però una vigoria naturale che li scorgea nei naturali obbietti all'ottimo, al semplice, al grande, e loro dettava una filosofia spesso di sovrana eccellenza; i moderni poi fanno segno della debolezza, della corruzione, della puerilità dei moderni popoli, e sovrattutto di quell' Italia che cedette sempre in ogni pregio agli antichi, ed è in ordine ad essi come il fanciullo a petto dell' uomo, dove non fu guidato dalla morale religiosa del Vangelo, che è il solo vantaggio ch'ella possa fruire. Ondecchè, attenendosi codesti autori al sapere del mondo, hanno dettato invece di una morale schietta, solida, e dignitosa, una morale frivola e tutta di apparenza; una morale di usi, di cerimonie, di corte; una morale, in cui vi ha del buono, ma che manca di profondità e di anima, perchè educa solo nell' uomo la parte più leggera, e meno seria, e riduce per poco gli uffici morali alla buona creanza del Galateo. Tal è in genere il colore dominante dei moralisti del cinquecento. Essi educano l' uomo privato a una frivola gentilezza, come il Machiavelli (la sola anima del suo secolo che non fu frivola, ma per questo non fu morale) educa l' uomo pubblico a non guardare altro che l' utilità. E questa morale e questa politica hanno avuto una culla, cioè la corte.

Il Tasso però merita di esser per alcuni rispetti distinto dagli altri. Imperocchè la sua anima tendea naturalmente al serio e al grandioso, come mostrò soprattutto nella sua Gerusalemme; e non potè esser tanto signoreggiato dalla nullità

del suo secolo, che non desse alle sue opere quella tempra di nobiltà e di elevatezza che avea insita nell'animo. Onde come nella sua vita pratica fu cortigiano, ma misero e perseguitato, perchè degno di non esserlo; così nelle sue prose platoniche trattò i costumi delle corti e le cose del gentil sesso, ma alzandole a un segno superiore a quello della futile realtà, adombrandole coi colori poetici della indole cavalleresca, e fingendone a guisa di Platone un perfetto ideale. L'amore stesso prese nel di lui cuore una qualità virtuosa e nobile; perchè non fu punto, come nella maggior parte degli altri scrittori un appetito sensuale ingentilito da un fuoco estrinseco di pulitezza, o una vuota convenzione del conversare gentile, ma un sentimento acceso, forte, reale, reso bello da un lato per alcune tinte platoniche, e dall'altro magnanimo per esservi innestato una specie di sincero culto e di stoicismo generoso.

Ma chi vuole trovare moralisti gravi e severi come gli antichi, sublimi e veri anco più di essi, e congiugnenti a queste due qualità una benevolenza schietta e un'amabilità profonda, chi vuole insomma trovare moralisti perfetti è d'uopo ch'egli ricorra agli scrittori religiosi della Francia nel secolo del magno Bossuet. Tutte le doti naturali aiutate e perfezionate dalla verità religiosa toccano nella loro opera la sommità di ogni eccellenza; e come in fatto di elocuzione avvicinano e pareggiano anche gli antichi, così in tutto il rimanente loro sono al tutto superiori.

La evidente pittura che il Bossuet, il Montesquieu e altri valorosi hanno fatta della corruzione cortigiana, è una verità che la sana morale e la schiettezza evangelica non permettono di tacere o di oscurare. Il moralista veritiero dee scorgere, e dire le cose come sono; non mai per favorire un vero, offenderne un altro. I vituperatori delle corti per malevoglienza privata, per invidia, per passione, per odio del principe non possono così misurare i loro vituperi che il loro animo non si conosca; e per le stesse ragioni l'uomo, che è segregato dal mondo, e che ha da Dio la buona sorte di non invidiare alcuno, perchè porta con seco il solo bene che desidera, cioè la pace, censurerà talmente quello che si dee censurare, che nessuno potrà allargare le censure di lui, fuori del loro intendimento. Questo sia detto per alcuni, i quali mostran cre-

dere che non si possa rispettare il principe senza essere bugiardo e vile, e che si debba onorare coll'acconciare l'inevitabile morale a quelle corruzioni che lo circondano, che egli stesso, se è buon principe, disapprova, e al possibile tenta correggere.

CCCVI. — *Le attitudini morali e fisiche variano infinitamente tra gli uomini, eccetto una sola.*

Le attitudini morali e fisiche variano infinitamente tra gli uomini, fuori di una sola, il desiderio della beatitudine e il sentimento di un infinito, che manca per esser beato. E quelli stessi che paiono collocati nel grado infimo della umana specie, ed erano da un occhio pagano considerati come l'opera della natura in un momento di sdegno o di dispetto sono in questo a livello dei più alti spiriti, e quantunque manchino di tutte le belle qualità che rendono onorato l' uomo nel cospetto de' suoi simili, pur ne sentono il pregio e il bisogno, e hanno nel fondo della loro natura, come una voce, che li grida degni di partecipare alla laude e al piacere nel cerchio delle intelligenze, e li fa indignare contro quell' inesplicabile destino, che miseri li fa vivere quaggiù. Ah! la stessa invidia, questo vizio sì brutto e sì vile, è l'abuso e la corruzione di un naturale principio. Noi non siamo inclinati a invidiare alle belve le forze fisiche o agli angeli le eccellenze morali, ma sì bene ogni pregio che risplende nei nostri fratelli, e del quale ci troviamo privi; perchè un intimo senso ci avvertisce, che il nostro animo immortale è in perfezione pari al loro, e la nostra gagliarda volontà si sente conscia di infiniti diritti. Tanto che se questa vita non fosse un puro passaggio, se un' altra non ci attendesse duratura in eterno, dove l'animo nostro, sciolto da tutte qualità umane, potrà liberamente spiegare le facoltà sue e non avrà premio che per quella virtù che è posta in mano di ognuno, l'invidia non si potrebbe censurare nel petto dell' infelice, come il disperato sfogo di uno spirito tradito dall' autore della sua esistenza.

La somiglianza del corpo in tutti gli uomini dichiara che tutti i loro animi sono pari e fratelli. S'aggiunga che nel fatto de' sentimenti tutti si somigliano, e che in molte delle intellettuali operazioni, la vita ordinaria accomuna agli infimi i più sublimi intelletti, e in quello stesso dove questi sono privile-

giati, il privilegio non è mai nella possessione di un'attitudine, di una facoltà, ma nel grado in cui ella si possiede. Nel che si scorge il benefico intento dell'autor della natura che per mezzo de' sensi e delle consuetudini del vivere sociale vuole avvisare gli uomini della loro intima ed essenziale uguaglianza.

CCCVII. — *La metafisica ha i suoi fondamenti, i suoi metodi e principî.*

Bene spesso pare che una scienza non esista, non perchè ella infatti non esista, ma perchè non è ella ben conosciuta dalla moltitudine di quelli che la coltivano. Di questa maniera è la metafisica: sulla quale si odono ripetere dei continui lagni, come se ella fosse una chimera, o vero un'occulta verità che ancora aspetti il suo ritrovatore. La quale opinione è confermata dalle divisioni, che hanno loco nei trattatori di essa, e nell'opposizione diametrale dei precipui sistemi di cui ella si compone. Noi però crediamo che la metafisica è una scienza, che ha già trovato il suo fondamento, il suo metodo; che è già arricchita di molti preziosissimi materiali; che attende solo per perfezionarsi l'opera assidua e profonda degli studiatori; e che infine non è conosciuta da' più, perchè i più non la ricercano che a metà, non la studiano che leggermente. Cotalchè cotesta scienza è più morta ne' libri, ne' quali veramente in mezzo a molti errori giace la sua base, e il comincio dell'edifizio, che viva nella mente di quella pluralità di letterati, dalla quale l'esistenza e l'onore della scienza è messa in voce, e assicurata nell'opinione universale. Imperocchè la maggior parte di essi non conosce che una parte dei sistemi tentati in quella disciplina, e anco non li penetra a quella profondità che è necessaria per ben intenderli; non conosce tutto il pensato, non vi aggiunge gli interni visceri; non contende insieme, e ragguaglia tutte le idee; e soprattutto non fa que' lunghi studi, e quelle continue meditazioni sulle cose stesse, senza le quali in ogni scienza, ma soprattutto in questa, è inutile l'istruzione de' maestri e de' libri. E se si andasse a ricercare quali studî abbiano fatto que' volgari autori, i quali preannunziano con somma fidanza che la metafisica è per ancora una cosa da creare, si vedrà che essi hanno fatto una indigesta e superficial lettura di molti autori, ovvero si sono limitati a

seguire le idee di un autore speciale; e che, con poche pagine di Condillac o di Kant o di Tracy, si credono di essere diventati filosofi; e che sovrattutto non hanno mai pensato ordinatamente da sè nel leggere cotesti autori; mentre se v' ha disciplina in cui è d'uopo per asseguire il senso delle parole scritte colla propria mente maneggiare le stesse cose, ella è senza dubbio la filosofia: in cui si può dire che non si potrà mai bene cogliere il pensiero degli altri, chi non abbia un pensiero suo proprio.

Le opere di alcuni preclari ingegni sono buone per sè stesse e notevoli, come quelle che fanno notevolmente procedere la disciplina che trattano: altre sono per sè stesse di non molto pregio, ma tuttavia son di rilievo, in quanto fanno conoscere i pregi de' loro autori. Imperocchè la sola qualità buona che ogni qualunque chiaro spirito impartisce a' suoi scritti è l' impronta di sè medesimo: questa è da lui inseparabile, e non dipende da cosa estrinseca, cotalchè dov'essa manca si può sicuramente asserire, che l'autore è mediocre. Ma non basta forse l'essere privilegiato di altissime qualità intellettuali, perchè l'opera che si produce sia buona in sè stessa, ed a ciò si richieggono molti aiuti esterni, e un sì fatto avventuroso complesso di circostanze, che non toccano a tutti. Perchè, se per sciagura de' tempi, de' lochi, d'educazione, l'alto ingegno che non è mai sì alto a potere al tutto schermirsi dagli influssi estrinseci, infra i quali ei vive, è infatti di pravo gusto nelle cose letterarie o manca di alcuni aiuti necessarî o del buon metodo nelle scientifiche, produrrà frutti cattivi e perituri, in cui non vi sarà altro bene che il marchio di una mente sovrana, degna e capace di produr cose infinitamente migliori, se fosse stata allogata in un terreno più felice. Di tal maniera sono nelle materie scientifiche molte opere degli antichi, e di non pochi moderni vissuti nell'oscurità della barbarie e dell' ignoranza, e, in materia di lettere, parecchie composizioni francesi, italiche, spagnuole, che troppo sanno la malvagia opera di un gusto contaminato. E per arrecare in ispecie un esempio di quelle prime, citeremo le opere di S. Tommaso d'Aquino; le quali per l'intrinseco valore di ciò che contengono, se si eccettuino alcuni rispetti teologici, comecchè contengano alcune bontà, sono a questo secolo di poco o niun pregio, e non meritano di essere guardate dagli studiosi, se non per avvisarvi

entro la sagacità e la tempra filosofica straordinaria di un egregio intelletto fatto per vivere in tempi migliori, il quale anche in mezzo alle miserabili inezie, che occupano lui come il suo secolo, sa palesare le sue forze, e imprimere a tutto che tocca, e perfino a una barbara e falsa nomenclatura il suggello della sua potenza.

CCCVIII. — *Sull'obiezione di Hume contro il libero arbitrio.*

La grande obiezione di Hume contro il libero arbitrio ricavata dall'uniformità dell'esperienza, cade, ove si osservi, che, quantunque questa uniformità avesse quella precisione che Hume pretende, non se ne potrebbe nulla conchiudere contro la libertà interiore, essendo questi due fatti di ordine al tutto diverso, poichè l'uno spetta alla coscienza di ciascuno individuo, ed è rivelato da esso, e l'altro risulta dalla sperienza esteriore degli umani eventi, risguardando l'uno ciò che l'uomo può fare, e l'altro fondandosi in quello che effettualmente dagli uomini si opera. E se ben si guarda, l'opposizione tra' due fenomeni è solo apparente, mentre lo stesso sentimento interiore nello insegnare che siamo liberi c'insegna pure che il più delle volte non facciamo uso della nostra libertà per resistere agli impulsi interni ed esterni, ma ci lasciamo menare dalle circostanze estrinseche e dalle passioni; onde il corso uniforme delle cose umane additandoci che l'uomo non adopera per lo più la libertà di elezione che ha nelle mani, nulla dice di avverso alla possessione di questo libero potere, e nulla è di nuovo, che la stessa coscienza non insegni a ciascheduno. Tuttavia non siegue dall'andare per lo più la cosa in questi termini, ch'ella vi vada sempre, e il libero arbitrio sia una mera potenza che non mai faccia buona prova della sua forza; conciossiachè l'uniformità degli eventi non è mai sì precisa e perfetta in tutti i particolari, che venga ad escludere molte anomalie e disformità, provanti la versatile facoltà dell'umano volere; onde per esplicare quella uniformità larga ed imperfetta che ottiene in effetto non si ha a supporre che l'uomo non operi liberamente, ma solo che nella maggior parte delle sue azioni egli non fa uso della sua libertà se non per lasciarsi mollemente guidare dalla sua cupidità, o dal corso degli eventi esteriori. Ed è in questa guisa che il Machiavelli per accordare la potenza della fortuna colla

umana libertà parlava in questa sentenza: « Perchè il nostro libero arbitrio non sia spento, giudico potere esser vero, che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che ancora ella ne lasci governare l'altra metà o poco meno a noi. »[1]

CCCIX. — *Gli attributi dell'anima umana.*

La denominazione che si dà ordinariamente all'essere che pensa di *semplice* parmi inesatta, e cagione di molti volgari errori nel discorso sulla natura dell'anima, percui vennero affievoliti i dogmi, in cui si fondano la religione e la morale. Imperocchè quando la *semplicità* si reca come il contrassegno dell'essere intelligente, questo si contrappone alla sustanza estesa de' corpi, e sembra volersene inferire che lo spirito è negazione del corpo. Ma l'idea di negazione del corpo, come qualunque altra idea di pura negazione, è l'idea di nulla; attalchè a dare un'idea positiva dello spirito è futile il negare solamente che sia materia senza altrimenti qualificarla con un essenza reale. Or qual sarà questa essenza? Forse quella del punto matematico, al tutto indiviso, cioè di quel concetto astratto, che la nostra mente raffigura come l'elemento dell'estensione? L'ipotesi sarebbe al tutto gratuita, anzi fallace; perchè, consultando quella sola cognizione, che aver possiamo dell'essere pensante, troviamo ch'esso non ha maggiore analogia con un punto matematico, di quello che si conformi a una superficie o a un solido esteso. Il concetto che la coscienza ci fornisce del nostro pensiero esclude qualunque analogia coll'esteso; ma non induce punto notizia dell'opposita coll'esteso qual è il punto geometrico. L'essere pensante non vuole adunque essere chiamato *semplice,* perchè questa voce induce l'idea di una pura negazione della estensione, e perciò vi ha rispetto; ma semplicemente *spirituale,* prendendo questa voce nella sua trita significanza di quel concetto che il pensiero ha di sè nel contemplarsi colla riflessione. Ogni altra denominazione indiretta e negativa è antifilosofica, come antifilosofico anzi ridicolo sarebbe il linguaggio e l'intelletto di chi per contrassegnare le percezioni del tatto e dividerle da quelle degli altri sensi le chiamasse verbi grazia invisibili.

---

[1] Machiavelli, *Del principe.* Livorno, 1798, cap. 25.

CCCX. — *La dottrina religiosa del Rousseau.*

La dottrina religiosa del Rousseau non è punto un pretto deismo, come si crede ordinariamente; poichè egli positivamente afferma ne' termini più limpidi e chiari, che l'Evangelio non è opera umana, e che Gesù Cristo fu un Dio, e intendono poco le opere del filosofo di Ginevra quelli che gl' imputano delle crontraddizioni sì chiare come sarebbe quella di rigettare al tutto la verità di ogni divina rivelazione dopo essersi esplicato in quella guisa sul Vangelo e sull' autore di esso. Se bene si studiano le di lui opere, e soprattutto alcune sue lettere,[1] si vede che Rousseau non rigettava la rivelazione, ma la intendeva in un modo tutto suo proprio, diverso per molti capi dalla reale sua indole, e tale invero, che la rende come inutile nella pratica per la generalità degli uomini. E la sorgente del suo errore fu in quella singolare proprietà del suo ingegno, per cui vedea spesso le cose fuori della loro vera natura, e attemprate in una guisa tutta ideale dalla sua fantasia, sovrattutto dove si tratta delle molteplici attinenze della pratica umana; onde non è meraviglia che abbia senza avvedersene concetta la rivelazione in guisa che ella può ancora reggersi per idea, ma si annulla in effetti; e il comune di lettori colpito quivi dalla opposizione che corre tra l' idea universale che si ha della rivelazione, nè meno eccettuato i protesta(n)ti, e l' idea che ce ne porge il cittadino di Ginevra, lo reputa per assoluto avversario di essa. Sarà bene il mostrare brevemente il contrario, acciocchè i nemici della rivelazione non possano più farsi sì belli dell'autorità di un uomo sì famoso. Che quantunque sia incontestabile che questi abbia preso de' grandi abbagli in questa materia, gioverà sempre la buona causa il mostrare, che l' idea prima, generica, sostanziale della rivelazione fu da lui avuta in conto non pur di possibile, ma di eccellente e di vera.

Rousseau modificò in tre maniere notevoli la rivelazione:

1° Togliendole il fondamento di tutte le prove esterne e storiche cioè delle profezie e de' miracoli, e riducendole nel puro fondamento del senso interiore. Egli pertanto fece per

[1] (Come, per esempio, Rousseau, *Œuvres*, t. III, pagg. 312 e seg.)

la religione nell'*Emilio* ciò che per la morale avea fatto nell'*Eloisa,* dove fondò la virtù sul puro istinto della coscienza e volle, come dice benissimo il Barante, recare l'uomo al bene per uno slancio libero ed affettuoso. Così egli dilatando il canone del senso privato, che è il principio della Riforma, e portandolo con rigore di conchiusioni fino all'eccesso in cui può giugnere, vuole non solo che l'uomo non interpreti il dettato della rivelazione se non secondo il proprio individuale giudizio, ma ancora che egli non ammetta la verità di essa rivelazione dietro alcun dettame esterno di autorità. Ora i miracoli, le profezie e gli altri argomenti estrinseci sono fondati sulla storia; la storia prende il suo valore dall'autorità degli scrittori e delle nazioni; ecco come Rousseau rigettando ogni autorità qualunque dovette rigettare tutte queste prove e ridursi alla sola interna, quella del senso privato. Il suo sistema è pertanto precisamente l'opposito di quello che l'abate Lamennais ha spiegato a questi ultimi tempi; onde si vede, raffrontando questi due opposti scrittori, che non sono divisi se non da un mezzo secolo, (come) lo spirito umano quando è trascorso in un eccesso non può ridursi al giusto mezzo se non passando per l'eccesso contrario. Gl'ingegni e più ardenti e più valorosi sono quelli che rappresentano questi processi della moltitudine degli spiriti, e che esprimono co' loro sistemi compitamente e precisamente quello che a mezzo e con molta confusione si opera in questi. Ma tornando al proposito, siccome secondo l'abate di Lamennais la verità morale e religiosa dee reggersi e regolarsi prima di tutto non dalla ragione nè dal sentire, ma dall'autorità del genere umano anche in quei suoi punti che meno competono all'ingerenza di questa autorità; così secondo il cittadino di Ginevra ogni autorità dee essere rigettata, e il senso e la ragione deono aversi come l'unico fondamento e l'unica regola perfino in quelle cose, che non sono per loro natura di competenza di quelli, qual è fuori di ogni dubbio la verità di una rivelazione, che si riconosce come una serie di fatti storici succeduti nel mondo. Egli adunque per accertarsi di questa rivelazione ricorre al Vangelo; e considera nella storia che si narra in questo libro come veraci tutte quelle cose che non sono nè profezie nè miracoli: egli ammette che Cristo sia stato, che abbia predicato, che sia morto come vi si narra: e sentendo in tutto que-

sto dei contrassegni di un personaggio e di una vita divina, egli ammette la divinità del Vangelo e del sacro suo eroe. Così Rousseau trova leggendo la Scrittura che la rivelazione è vera, come il protestante leggendola rinviene i dogmi peculiari che sono l'obbietto della rivelazione.

2° Per necessaria conseguenza Rousseau rigetta dalla rivelazione i miracoli, le profezie e i misteri. Egli rigetta i miracoli e le profezie, perchè avendo senza di esse riconosciuto che la rivelazione è vera, non ne ha bisogno alcuno; e d'altra parte egli si è proposto di eliminare da quella tutto che spetta all'esterna autorità, e non prende immediatamente forza dalla coscienza dell'individuo; e sarebbe strano che ammettesse come dogma rivelato ciò che ripudia come fondamento della rivelazione. Tuttavia egli non è positivamente dogmatico nel rigettare tutti i miracoli e tutti i vaticinî, mostrandosi piuttosto assai incerto su tutto questo, e parendo talvolta propenso a tenerne come veri alcuni. Ma egli dichiara però assai apertamente che li considera come una cosa al tutto estrinseca ai buoni ed essenziali fondamenti della rivelazione e all'essenziale deposito di essa; tantochè li reputa come un accidentale e avventizio vestibolo, non come parte integrale dell'edifizio, onde non è meraviglia se tenendo per ferma la rivelazione non si decide sovra di essa, e vi reca una specie di pirronismo. Questa maniera di pensare sui prodigi della rivelazione è assai conforme a quella di molti più recenti filosofi tedeschi, che hanno creduto di poter rendere la verità della rivelazione indipendente da quelle prove, come narra Beniamino Constant in una sua nota.

Quanto ai misteri poi, egli li rigetta come non rivelati, e li crede non rivelati perchè Dio non può rivelare all'uomo cosa che contrarii la di lui natura. Ora secondo il suo principio la natura dell'uomo si è non seguire altra regola e altra autorità che la propria coscienza e ragione, e i misteri non rispondendo nè a' principî della coscienza, nè a' diritti dettami della ragione, non possono essere ricavati che sovra una autorità estrinseca contro quella prima legge dell'umana natura.

Ma come non ammettere per veri i prodigi e i misteri, mentre quel Vangelo ne è pieno, che pure è divino? Rousseau si libera da questa difficoltà confessandola direttamente insolubile e ricorrendo a un principio simile d'assai a quello

*

di cui Bossuet valeasi per un fine assai diverso. Egli ragiona in tal guisa. I misteri e i prodigi ripugnando (almeno in buona parte e come essenziali obbietti di fede) alla natura, Dio non potè nè rivelar gli uni, nè operare gli altri; essi sono adunque nel Vangelo come un'opera umana in un' opera divina. Ma come mai si fece la mischianza di due cose sì contrarie? Lo ignoro; non so spiegarlo; ma niuno pure potrà evidentemente dimostrare che la cosa sia stata assolutamente impossibile; che l'ipotesi non sia evidentemente assurda. Poichè quando si scrisse il Vangelo potè aver loco un tal concorso di circostanze da me ignorate, e di cui per la lontananza dei tempi, e per il difetto di molte minutissime cognizioni di fatto, non posso nemmeno farmi l'idea che diedero loco a quella strana mescolanza. Ora quando si hanno due verità egualmente certe, bisogna ammetterle entrambe ancorchè vi sieno delle difficoltà insolubili nel conciliarle. Essendo adunque certo, per le ragioni sovraddette, che il Vangelo è in alcune parti divino, e in altre non può essere divino, io affermo amendue queste cose, senza brigarmi altrimenti di commetterle insieme.

3° Rousseau rigetta come non necessaria la fede di tutti i dogmi speculativi, e tiene per necessaria alla salute la sola pratica della morale; anzi non esige che quella pratica della morale che si conosce. Egli salva adunque per una parte perfin gli atei di buona fede, dall' altra parte egli salva le nazioni, e gli uomini meno virtuosi, quando il difetto di virtù provenga solo dall' ignoranza. Ne segue da questo che egli tiene per non necessaria la rivelazione; e l' ha in conto unicamente di un fuor d'opera per così dire di Dio, utile a chi ne fruisce, ma non ordinata a tutti e necessaria a niuno. Sembra in alcuni lochi della sua opera che egli conchiuda appunto da questo che la rivelazione non sia vera; ma se ben si guarda si vede, che egli tira soltanto la sua conclusione entro la rivelazione nel senso comune de' cristiani; cioè contro la rivelazione fondata sulle prove esterne, ordinata a tutti gli uomini e necessaria alla loro salute; non già contro la rivelazione ch'egli s'avea ideata a suo modo, la quale si fonda nel puro Vangelo riscontrato solamente colla coscienza dell' individuo, e non sia necessario alla salute.

Si vede adunque come nell'acuto, ma fantastico suo sistema di religione, Rousseau conserva l'esemplare idea di una rive-

lazione sovrannaturale, ma la modifica, per così dire, e l'assottiglia a suo talento di maniera ch'ella riesce come nulla a rispetto della pratica, che pure è il solo suo fine. La religione del cittadino di Ginevra può chiamarsi un teismo speculativo e un deismo pratico.

Il seguente passo del Rousseau mette in luce il suo sistema religioso secondo la esplicazione, che ne abbiamo data di sopra. « Nos prosélytes auront deux règles de foi, qui n'en font qu'une, la raison et l'évangile; la seconde sera d'autant plus immuable, qu'elle ne se fondera que sur la première, et nullement sur certains faits, lesquels ayant besoin d'être attestés, remettent la Religion sous l'autorité des hommes. »[1]

Il sistema del Rousseau è una novella riforma della Riforma; è l'ultimo stato in cui questa si dovea condurre prima di rigettare totalmente la rivelazione.

CCCXI. — *Le idee di Cicerone sul decoro.*

Leggasi quanto Cicerone dice nel I lib. *Degli Uffizî,* intorno al decoro,[2] e vi si troverà una tale squisitezza di sentire, e un sì fino accorgimento di giudicare, che mai fu superato dall'acume proprio de' moderni Francesi in così fatta materia. Il decoro vi è con tanta maestria descritto da Cicerone, che si può comparare nell'ordine della azion pratica a quello che è la proprietà del discorso nell'ordine della letteratura. E giovi qui l'osservare come il gusto perfetto di que' buoni antichi nelle lettere giovasse loro per avere quel senno ugualmente perfetto nella vita privata e civile; conciossiachè queste due qualità hanno tra di loro molte analogie, e derivano forse da una sola radice. I moderni hanno certamente molta finezza, ma ella così nelle cose di gusto, come nelle scienze e nella pratica diventa spesso sottigliezza fuor di natura; dove gli ottimi antichi non escono mai dagli ordini di questa; essi vi scorgono fino alle estreme tinte del delicato; ma non tolgono mai invece di questo l'immaginario ed il falso.

---

[1] Rousseau, *Lett. de la Mont.*, lett. I.
[2] Cicerone, *De officiis*, lib. I.

CCCXII. — *L'esagerazione. La verità relativa è la sola acconcia alla umana natura.*

L'esagerazione è un vocabolo che ha solamente valore quanto al vero assoluto, ma non ha senso alcuno quanto al vero relativo. Imperocchè un essere che non possa conoscere il pieno vero in sè stesso (e ogni essere è tale fuorchè Iddio) non si può dire che pecchi per eccesso rispetto a questo vero così considerato; e l'unico difetto di cui egli sia capace non è punto l'esagerazione di una verità di lui indipendente, ma la falsificazione della verità com'è da lui sentita, sia che la falsifichi per eccesso o per difetto. La quistione adunque se i grandi ingegni possano esagerare si risolve in questa, se si vuol parlare con più precisione. Se i grandi ingegni quando parlano per impulsione di natura possano parlare altrimenti da quello che sentono. Ora ognun vede, che, sposto così il quesito, è per sè stesso risoluto.

Che cosa voleva dir Socrate quando si protestava di non saper nulla? Forsechè egli era un vero pirronico a uso di quegli altri molti, che pullulavano nella Grecia? Ciò non può essere. Quel divino sapiente che combattè sì vittoriosamente i sofisti non potea partecipare a alcun genere di traviamento proprio di questi, nè adottare in sè stesso un sistema di cui visse e morì intrepido combattitore. Poichè egli fu sempre avverso a ogni maniera di prosecuzione scientifica; e tale non è meno l'eccesso di chi esagera la certezza di ogni umana cognizione, che quello di chi tutta la nega. Socrate probabilmente professando di non saper nulla volle ridere il vano e stemperato dogmatismo degli scettici stessi, a far intendere che la conoscenza del vero assoluto è fuori della competenza degli uomini, se si eccettuano i pochi dogmi che spettano alla coscienza universale. Nel resto egli ammetteva un vero relativo, poichè pare che molte delle idee platoniche sono state originate da lui, non facendovi l'immaginoso suo discepolo altra mutazione che quella di svolgere, ed esornarle e cangiarne sovrattutto il valore.

La verità relativa è la sola acconcia alla umana natura. Come mai un intelletto, una ragione sì debole e sì soggiogata

da' sensi interni ed esterni come la nostra potrebbe aspirare al conseguimento del vero assoluto? Noi siamo parti del gran tutto; le nostre facoltà conoscitrici sono proporzionate all'essere nostro; non possiamo adunque conoscere se non in parte il complesso dell'esistenza. Ora la cognizione di un solo o di pochi lati della verità determinati dal nostro modo di sentire è quello che chiamo vero relativo; vero che ha il suo fondamento nell'assoluto, che ne partecipa, che anzi ne riceve la sua sostanza; ma vero la cui forma è solo in noi, a cui è mischiato molto di relativo, e che perciò si divide essenzialmente dal puro, o perfetto vero.

Comunemente si crede che non vi sia alcun mezzo tra il così detto dogmatismo e lo scetticismo; tra il sistema, che afferma la positiva cognizione delle cose in sè, e il sistema che le niega. E pure questo mezzo esiste, e Socrate forse l'intravvide. E di fatto lo scetticismo è nel suo principio il dogmatismo stesso; e non se ne diparte che nell'applicazione. Il pirronista negando tutto afferma non meno del dogmatico; egli sentenzia in senso assoluto o che nulla esiste, o che nulla noi possiamo conoscere di vero in sè, come il dogmatista dice il contrario; e pretende non meno di questi che la sua sentenza sia il vero a rispetto di tutti gli uomini. Così l'uno non meno dell'altro si fa giudice assoluto delle cose, ed esclude come falsa ogni contraria opinione. E quantunque il pirronista metta in dubbio ogni cosa, fu già acutamente osservato per altri, che il suo dubbio è, e dee necessariamente essere un' affermazione, tantochè si risolve sempre in un qualche dogmatismo, se già non si volesse con manifesto assurdo dubitare del dubbio medesimo sino all'infinito. E il dogmatismo dello scettico è di più assoluto, poichè consiste nell'affermare come una reale verità la negazione di ogni esistenza e di ogni vero. Dal che si dipartirono forse ne' loro temperamenti alcuni de'filosofi della seconda, e della terza Accademia; ma esso è in generale il carattere dei precipui scettici di tutti i tempi. Ora un dogmatismo relativo, che conservasse la legge inevitabile della mente umana di affermare qualche cosa, ed evitare gli assurdi dello scetticismo, è forse un sistema che fugge tutti i vizi, che è appropriato alla nostra natura, e che consuona con quella sobrietà di sapienza precetta saviamente da Paolo di Tarso.

Se Emanuele Kant non avesse esagerato il primo concetto del suo sistema, e volutolo applicare secondo gli ordini di una vieta metafisica a sottili obbietti, avrebbe forse dato nel segno. Ma egli volle creare un relativo generale proprio della mente umana, dove avrebbe dovuto rintracciare piuttosto il relativo dell'individuo: egli lo pose nell'intelletto, e nella ragione, invece di collocarlo nel sentimento, e nel cuore, egli volle ridurlo a sistema determinato, ed estenderlo fino ai particolari più minuti, in cambio di star più tosto in sulle generali. Quindi è che il kantismo è necessariamente repugnante a sè stesso, e si gira nel cerchio di una perpetua contraddizione.

INDICE.

INTRODUZIONE ..... Pag. v

I. ..... – La prova dell'esistenza di Dio di S. Anselmo e di Cartesio 1

II ..... – Importanza delle meditazioni intime dei grandi scrittori 3

III ..... – La maggiore difficoltà della pedagogia è conciliare un'onesta libertà de' fanciulli colla legge del dovere. 5

IV ..... – Sul metodo logico per la ricerca della verità 6

V ..... – I primordi delle scienze sono imperfetti 9

VI ..... – La filosofia è la scienza dell'immutabile ivi

VII ..... – La tradizione dei tempi passati è come una vivente protrazione della storia 10

VIII ..... – Non è cosa molto difficile l'inventare de' sistemi in filosofia 11

IX ..... – Dall'ideologia di Platone a quella di Kant ivi

X ..... – Platone, Malebranche, Leibnitz e Kant 12

XI ..... – Platone e Seneca, giudaismo e cristianesimo 13

XII ..... – Il bello eleva l'anima sino alla coscienza della sua origine celeste 14

XIII ..... – La dottrina della virtù in Platone, in Kant e nel cristianesimo ivi

XIV ..... – Prescienza divina e libertà umana 15

XV ..... – Sul discorso del Rousseau contro le lettere, le arti e le scienze 16

XVI ..... – La critica è nello stesso tempo letteraria e scientifica. ivi

XVII ..... – Nell'uomo vi ha un principio di ribellione contro l'autorità d'ogni genere 17

XVIII ..... – L'empirismo esagerato porta all'idealismo 18

XIX ..... – Gian Giacomo Rousseau e l'opera sua ivi

XX ..... – Perennità della materia e caducità dell'uomo 22

XXI ..... – L'imitazione e l'invenzione ivi

XXII ..... – L'aristotelismo scolastico e l'antiaristotelismo 24

XXIII ..... – L'esagerazione è assai spesso la rivelazione dell'ingegno 26

XXIV ..... – Dante Alighieri e Giovan Battista Vico..... Pag. 27
XXV ..... – Stato di barbarie e diffusione della civiltà presso gli uomini 28
XXVI ..... – Potenza dei grandi ingegni 29
XXVII ..... – È impossibile l'onniscienza per l'intelletto umano... 30
XXVIII ..... – L'uomo non può raggiungere la perfezione..... 31
XXIX ..... – Gli autori prediletti al Gioberti ivi
XXX ..... – L'esercizio del pensiero e dell'azione nel mondo umano. ivi
XXXI ..... – La filosofia delle lingue di G. B. Vico..... 34
XXXII ..... – L'opera di G. B. Vico e i suoi precursori 35
XXXIII ..... – Lo spirito sintetico e l'unità ideale nel Vico 36
XXXIV ..... – Le passioni non possono estinguersi, ma solo regolarsi. 37
XXXV ..... – Sul valore e sull'influsso delle idee del Vico..... ivi
XXXVI ..... – Concezione organica della storia ideale eterna..... 38
XXXVII ..... – La teoria della conoscenza del Vico ivi
XXXVIII .... – Generazione di cose è natura delle medesime..... ivi
XXXIX ..... – Filosofi maggiori e minori italiani..... 40
XL ..... – Il trascendentalismo del genere umano combacia coll'assoluto ivi
XLI ..... – Memoria ed immaginazione ivi
XLII ..... – L'evoluzione mentale propria narrata dal Gioberti... 41
XLIII ..... – Le *Confessioni di S. Agostino* 45
XLIV ..... – Le fonti della filosofia di Kant..... 49
XLV ..... – La filosofia e la religione ivi
XLVI ..... – Pietro Bayle 50
XLVII ..... – Impossibilità e assurdità del dubbio assoluto..... 51
XLVIII ..... – La filosofia pagana e le dottrine cristiane..... ivi
XLIX ..... – Il vero e il falso eclettismo..... 52
L ..... – Sensismo francese e idealismo postkantiano..... 53
LI ..... – L'universo fisico, il morale e l'intellettuale..... 54
LII ..... – Ribellione e suicidio ivi
LIII ..... – Assurdità del materialismo meccanico..... 55
LIV ..... – Errori del volgo antico e degli antichi sapienti..... 56
LV ..... – L'uomo vuol essere misura di tutte le cose..... 58
LVI ..... – L'errore non è nulla di positivo, ma è semplicemente negativo 59
LVII ..... – Bisogna tener distinta l'ipotesi dalla scienza..... ivi
LVIII ..... – Il senso intimo e i sensi esterni 61
LIX ..... – Romanzieri e romanzi..... 62
LX ..... – La tendenza dello spirito al mistero ivi
LXVI ..... – L'antagonismo è naturale nel mondo umano ivi
LXII ..... – Le profezie 63
LXIII ..... – Il pianto e il riso ivi
LXIV ..... – La metafisica e la realtà..... 64

LXV..... – L'ingegno umano è perfettibile ..... Pag. 64
LXVI..... – Argomento valido sul libero arbitrio..... 65
LXVII ..... – La lingua tedesca è una delle più filosofiche..... ivi
LXVIII..... – La politica del Rousseau ivi
LXIX..... – La politica, la metafisica e la morale del Kant 67
LXX ..... – L'educazione deve essere fondata sulla religione ... 69
LXXI ..... – Riforma germanica e rivoluzione francese 70
LXXII..... – Caratteri e influssi della scuola filosofica napoletana. ivi
LXXIII ..... – L'abuso dell'acume nella filosofia 72
LXXIV..... – Il barone d'Holbach ivi
LXXV..... – Contrasti nella filosofia del secolo XVIII..... 73
LXXVI..... – La teoria cattolica del libero arbitrio ivi
LXXVII..... – La storia del pensiero e dell'azione umana 74
LXXVIII..... – Disegno di una storia della filosofia..... ivi
LXXIX..... – Giudizi contraddittori su G. G. Rousseau..... 76
LXXX ..... – La Chiesa cattolica e le eresie..... ivi
LXXXI..... – La critica biblica..... 77
LXXXII..... – Il fatalismo e la libertà umana 78
LXXXIII ... – La tolleranza religiosa 79
LXXXIV .... – Le grandi età della storia del mondo..... ivi
LXXXV..... – Svolgimento del senso religioso in Italia..... 80
LXXXVI..... – Sull'esistenza dei mali nel mondo..... 84
LXXXVII .. – Importanza del metodo espositivo nella filosofia..... 88
LXXXVIII . – Grandezza d'ingegno del Montesquieu..... 91
LXXXIX..... – Spiriti e forme del Montaigne e del Rousseau..... ivi
XC..... – Il sentimento religioso è naturale nell'uomo..... 94
XCI ..... – Come il Vangelo rifugga dagli estremi nel dettare le norme alle azioni umane..... 95
XCII ..... – Il sentimento del bello e quello del sublime..... ivi
XCIII ..... – Della possibilità della metafisica (Delle facoltà umane). 97
XCIV..... – Un'acuta osservazione dell'Hobbes 106
XCV ..... – Sistema più congruo allo spiegamento della ragione speculativa..... ivi
XCVI..... – Valore delle opere degli antichi per l'arte di ben ragionare filosoficamente..... 111
XCVII..... – Classificazione delle scienze 115
XCVIII..... – Arte sublime dello Shakespeare nel dipingere la follia 120
XCIX..... – Errori della psicologia del Kant..... 121
C..... – I filosofi scolastici furono fabbricatori di miti..... 122
CI..... – Gli animali hanno delle attività psichiche in grado inferiore dell'uomo..... ivi
CII..... – Bacone, Leibnitz e Bossuet..... 123
CIII..... – Sensibilità umana e intuizione 126
CIV..... – Idee sullo spazio e sul tempo..... 127

CV ..... – Non si debbono escludere dalla filosofia e dalle scienze gli ornamenti della eloquenza ..... Pag. 134
CVI. ..... – La teologia cattolica fu precorsa dagli antichi 137
CVII ..... – Il sistema del Leibnitz è il più uno e il più poetico di quanti siano stati concepiti nel passato 139
CVIII ..... – Si debbono distinguere le idee dalle sensazioni 140
CIX ..... – Antiquitas saeculi juventus mundi 144
CX ..... – Doppio fine terreno e ultraterreno nella vita dell'uomo 148
CXI ..... – Insufficienza delle definizioni ivi
CXII ..... – Vani sforzi per spiegare l'esistenza del male 149
CXIII ..... – Bisogno dell'uomo di spiegare il soprannaturale e necessità della rivelazione ivi
CXIV ..... – Scrittori di sentimento e scrittori d'idee 151
CXV ..... – La esperienza monca non è un minor difetto dell'esagerazione della esperienza 152
CXVI ..... – Legittimità di un tentativo di classificazione delle scienze fondato sulle facoltà umane 154
CXVII ..... – L'ultimo de' cartesiani francesi 155
CXVIII ..... – Classificazione delle scienze 156
CXIX ..... – Sul tempo e sullo spazio infiniti 158
CXX ..... – Sul principio di causa 159
CXXI ..... – Fatti psicologici 160
CXXII ..... – Gian Pietro Federico Ancillon 164
CXXIII ..... – Ugo Grozio ivi
CXXIV ..... – La poesia eleva l'anima dell'uomo all'idea dell'infinito. ivi
CXXV ..... – Vantaggi procurati alla filosofia dal Kant 166
CXXVI ..... – Della predestinazione e del peccato 171
CXXVII ..... – La morale e la religione sono il fondamento della poesia ivi
CXXVIII ..... – L'idea di Dio non è fattizia o formata dalla mente umana 172
CXXIX ..... – Le filosofie moderne sono nazionali 173
CXXX ..... – Sulla realtà dell'esistenza dei corpi esterni 174
CXXXI ..... – Sulla legge morale e le sue esplicazioni 178
CXXXII ..... – La legge morale è imperativa e nello stesso tempo consolatoria 180
CXXXIII ..... – Sui motivi e sul libero arbitrio 181
CXXXIV ..... – Obiezioni del Priestley contro il senso comune 182
CXXXV ..... – Il trascendentalismo individuale e i suoi effetti 184
CXXXVI ..... – Sull'origine della società e sullo stato di natura ivi
CXXXVII ..... – Sull'ipotesi del contratto sociale 186
CXXXVIII ..... – Sull'esistenza di Dio 192
CXXXIX ..... – Il dovere 195

CXL. – Suddivisioni della scienza e della filosofia..... Pag. 213
CXLI. – Sull'idea della causa..... 215
CXLII. – L'immaginazione ingrandisce sempre lo spazio..... 224
CXLIII. – Sul fatto psicologico dell'ira contro gli oggetti inanimati..... 225
CXLIV. – Arte e scienza della logica..... 226
CXLV. – Oggetto delle scienze filosofiche e fisiche..... 227
CXLVI. – Lessing come ammiratore dello Spinoza..... 228
CXLVII. – Sull'influsso delle parole..... 229
CXLVIII. – Sui rapporti della morale colla politica..... ivi
CXLIX. – Assurdità delle idee dei sensisti..... 230
CL. – Speranza e felicità..... 231
CLI. – Il conte de Maistre si propose di associare filosofia e teologia..... ivi
CLII. – Differenza tra il dovere e l'interesse..... 232
CLIII. – La felicità sociale che si ha e in che consista..... 233
CLIV. – Se il pensiero sia sempre accompagnato dalla parola. 234
CLV. – Sulle idee del premio e della pena..... 236
CLVI. – Tucidide e Tacito..... 237
CLVII. – Sul buono e sul bello..... 238
CLVIII. – Idea del bene morale e del dovere..... ivi
CLIX. – Idea di una storia della filosofia..... 239
CLX. – L'idea della propria personalità..... 240
CLXI. – L'idea di causa è diversa da quella di forza..... 242
CLXII. – Dio è la personificazione dell'ordine morale..... ivi
CLXIII. – Verità contingenti e verità necessarie..... 243
CLXIV. – Pregi delle opere del conte de Maistre..... 245
CLXV. – Natura e rivelazione come si integrino..... 246
CLXVI. – La repubblica delle lettere..... ivi
CLXVII. – Prefazione alle ricerche su alcuni punti di filosofia. 247
CLXVIII. – L'abuso della filosofia produce il disprezzo della medesima..... 248
CLXIX. – Il Kant non ostante il suo ingegno profondo creò una filosofia superficiale..... 249
CLXX. – Sull'innalzamento della storia alla scienza..... 250
CLXXI. – È assurdo voler applicare il metodo matematico alla filosofia..... ivi
CLXXII. – Sulla filosofia dei sensualisti..... 251
CLXXIII. – L'uomo non conosce che la faccia esterna delle cose e degli uomini..... 252
CLXXIV. – L'uomo di grande ingegno non è riconosciuto da tutti, se non dopo morte..... 253
CLXXV. – Il Bossuet come restauratore delle scienze teologiche. ivi
CLXXVI. – Morale e religione naturale e positiva..... 254

CLXXVII ..... - Coi protestanti e cogli infedeli occorre la carità..... Pag. 255
CLXXVIII..... - Il machiavellismo..... ivi
CLXXIX ..... - Sul vocabolario italiano..... ivi
CLXXX..... - La baronessa di Staël 256
CLXXXI ..... - Sul Guizot come storico..... ivi
CLXXXII..... - Sulla condanna dei filosofi e della filosofia fatta dall'abate Lamennais ivi
CLXXXIII..... - Sul diffondersi della filosofia kantiana 257
CLXXXIV..... - Sul Fichte e sullo Schelling 258
CLXXXV..... - Sulla filosofia italiana..... 259
CLXXXVI..... - Rapporti fra il genio e le regole..... ivi
CLXXXVII..... - Sulla critica letteraria..... 260
CLXXXVIII ..... - Vigore filosofico degli ingegni sorti nell'Italia meridionale..... 262
CLXXXIX ..... - Nessuna virtù di pensiero o d'azione può sorgere ove non si intenda all'avvenire..... 263
CXC ..... - Sull'*Eleonora* di Bürger ivi
CXCI..... - Le grandi ere della società..... 264
CXCII..... - Diritto romano e diritto naturale ivi
CXCIII..... - La società e la religione 265
CXCIV..... - Sugli errori di Biagio Pascal..... 266
CXCV ..... - Potenza dell'educazione e dell'abitudine nell'agire e pensare umano..... 268
CXCVI ..... - Le analogie fra la materia e lo spirito considerate profondamente svaniscono 272
CXCVII..... - Le idee storiche e filosofiche del Dugald-Stewart. 275
CXCVIII..... - Le arti e le lettere debbono adattarsi ai tempi e ai luoghi e conservare i loro nazionali caratteri 277
CXCIX ..... - La filosofia, le scienze e le arti hanno un fine fuori di sè stesse..... 286
CC ..... - L'amor di Dio è il dovere più nobile e importante dell'uomo..... 287
CCI ..... - Rousseau è uno scrittore guidato dal sentimento e non dalla ragione..... 288
CCII ..... - Prefazione all'opera *Sulle facoltà umane*..... 291
CCIII..... - Natura del dominio francese sugli Europei..... 292
CCIV..... - La teocrazia considerata dal punto di vista filosofico..... ivi
CCV ..... - Importanza e metodo delle ricerche filosofiche sulle origini e supremi processi delle cose umane .. 293
CCVI ..... - Sugli aforismi filosofici..... 294
CCVII..... - Se il linguaggio sia un dono immediato della natura..... 295

CCVIII ..... – Kant e Reid fecero in sostanza lo stesso sistema. Pag. 295
CCIX ..... – Sul *Filippo* dell'Alfieri e sul *Don Carlo* di Schiller. 298
CCX ..... – Sulla critica della ragion pura del Kant 299
CCXI ..... – I precetti della religione e la legge dell'onore .. 300
CCXII ..... – Le lettere mutano attraverso ai tempi e così anche le scienze, benchè il vero sia uno solo 301
CCXIII ..... – L'ordine morale esige l'idea dell'esistenza di una vita futura 305
CCXIV ..... – La filosofia francese del secolo XVIII e la filosofia tedesca ed inglese 306
CCXV ..... – S. Agostino e Cartesio 309
CCXVI ..... – S. Agostino e lo scetticismo degli Accademici .. 311
CCXVII ..... – Il vero ed il fatto 316
CCXVIII ..... – S. Agostino osserva che è utile l'ammaestrare i fanciulli ancor teneri nella religione 317
CCXIX ..... – Pregi e difetti del criticismo 318
CCXX ..... – Scuole diverse del panteismo 319
CCXXI ..... – L'idea che quaggiù abbiamo del bene e del male morale è sufficiente per darci una guida certa nella vita 320
CCXXII ..... – Ogni azione morale porta in sè più o meno evidente l'idea di moralità 321
CCXXIII ..... – Svolgimento della filosofia antica e cristiana e loro differenze 324
CCXXIV ..... – Amore ardente del vero, del bello e del buono in S. Agostino 330
CCXXV ..... – Idee di S. Agostino sui limiti della ragione e suo moderato ottimismo 331
CCXXVI ..... – S. Agostino distingue la sensibilità dall'intelletto. 332
CCXXVII ..... – Ottimismo moderato di S. Agostino ivi
CCXXVIII ..... – S. Agostino reputa necessaria la riflessione per giungere alle verità filosofiche 333
CCXXIX ..... – La filosofia e le lettere bene usate convergono alla religione 335
CCXXX ..... – Idee di S. Agostino sui rapporti fra la filosofia e la religione 336
CCXXXI ..... – L'opinione del Cartesio sugli animali macchine fu intravveduta da S. Agostino 337
CCXXXII ..... – Idee di S. Agostino sulla scienza e sull'azione .. 339
CCXXXIII ..... – Scrittori di ragione e di sentimento 343
CCXXXIV ..... – Il pirronismo è assurdo, perchè la nostra natura vi si rifiuta ivi
CCXXXV ..... – Osservazioni sul genio matematico 344
CCXXXVI ..... – Assurdità dello scetticismo dell'Hume 346

CCXXXVII. – La monarchia è il migliore dei governi in quanto non ammette l'amor patrio esclusivo .... Pag. 347
CCXXXVIII. – Rousseau dipinge sè stesso nelle sue finzioni ideali. 349
CCXXXIX. – Bossuet come filosofo e come politico. 350
CCXL. – I secoli del buon senso 351
CCXLI. – La profondità delle idee. — Il fatalismo ivi
CCXLII. – È inevitabile in un profondo filosofo una specie di platonismo sulla origine delle idee 352
CCXLIII. – Gisbert 353
CCXLIV. – Le idee religiose sono il corollario di tutte le ricerche possibili della mente umana ivi
CCXLV. – Quello che deve fare il critico 354
CCXLVI. – Il Compendio di Floro e il Discorso del Bossuet. 355
CCXLVII. – Su alcuni pensieri di Tacito 356
CCXLVIII. – Letterature del passato e dell'avvenire ivi
CCXLIX. – Gl' ingegni grandi non sono quasi mai intesi dagli spiriti mediocri 357
CCL. – L'ideale e l'armonia estetica talvolta risiede solamente nelle idee, talvolta nell'espressione ivi
CCLI. – I capolavori dell' arte non sono una copia della natura, ma una natura novella 358
CCLII. – La poesia è superiore alla pittura e alla scoltura. 359
CCLIII. – Goethe, Schlegel e Winkelmann 360
CCLIV. – Idee notevoli nel *Laocoonte* del Lessing. 361
CCLV. – Rousseau è un prosatore, i cui difetti sono forse inseparabili dalle sue bellezze ivi
CCLVI. – Le poesie delle nazioni non hanno attuato il possibile 362
CCLVII. – I puristi dimenticano la fluidità, la chiarezza e l'armonia dello stile ivi
CCLVIII. – Il Calsabigi manca di penetrazione critica. 363
CCLIX. – Utilità delle lettere e delle arti 364
CCLX. – Su alcuni pensieri di Cicerone. 366
CCLXI. – Attitudine alla parola dell'ingegno di Cicerone. 367
CCLXII. – I sommi scrittori san dare nuovi atteggiamenti alle parole comuni ivi
CCLXIII. – Errore di alcuni poeti 368
CCLXIV. – Dell' imitazione nelle belle arti ivi
CCLXV. – Le feste religiose hanno uno scopo civile. 369
CCLXVI. – L' immortalità dell'anima. 370
CCLXVII. – Le verità più evidenti sono innestate su dei misteri. 373
CCLXVIII. – Il modo con cui opera un ingegno sommo è occulto. 375
CCLXIX. – Le facoltà dell'anima non sono da sole la misura della verità 376

CCLXX ..... – Le verità più ovvie sono talvolta le più trascurate ..... Pag. 377
CCLXXI ..... – Vi sono due eccessi nelle scienze, il dispregio dell'esperienza e l'esagerazione di essa 378
CCLXXII ..... – Divario che corre tra immaginare e ideare 382
CCLXXIII ..... – Notevoli riflessioni del Bossuet 383
CCLXXIV ..... – Vigore e elevatezza dell'ingegno del Bossuet ivi
CCLXXV ..... – Il conte de Maistre 388
CCLXXVI ..... – Equilibrio delle facoltà dello spirito nel Bossuet. 392
CCLXXVII ..... – L'abuso delle parole nell'espressione del pensiero. ivi
CCLXXVIII ..... – Qual sia il fine della letteratura 393
CCLXXIX ..... – L'ordine matematico è disadatto alla trattazione dei problemi morali 395
CCLXXX ..... – Nelle polemiche l'uomo è trascinato al di là del limite del vero nella espressione 397
CCLXXXI ..... – Sulla idea dello spazio e della estensione dei corpi 400
CCLXXXII ..... – L'uomo tende a divinizzare l'umano e ad umanare il divino 403
CCLXXXIII ..... – Intorno alla filosofia degli Stoici ivi
CCLXXXIV ..... – La media e l'ultima Accademia 404
CCLXXXV ..... – Sui miracoli 405
CCLXXXVI ..... – Prefazione del Trattato delle facoltà umane 406
CCLXXXVII ..... – Sul valore della logica 407
CCLXXXVIII ..... – Sul significato della parola *paradosso* 408
CCLXXXIX ..... – La virtù non manca mai della sua intima ricompensa 410
CCXC ..... – Sull'abuso della ragione 411
CCXCI ..... – Beniamino Franklin 413
CCXCII ..... – Droz e Degerando 414
CCXCIII ..... – Socrate, Platone e il cristianesimo 415
CCXCIV ..... – Sull'uso e l'interpretazione dei testi sacri 416
CCXCV ..... – L'accordo delle opinioni di uno scrittore con quelle del suo tempo è spesso la ragione della sua popolarità ivi
CCXCVI ..... – Il popolo greco fu il primo nell'ordine della natura, l'ebreo il primo nell'ordine della grazia. 417
CCXCVII ..... – Azione del sentimento sul pensiero 418
CCXCVIII ..... – Superiorità della religione romana su tutti gli altri rami del politeismo 419
CCXCIX ..... – Sulla divinazione ivi
CCC ..... – La religione non muore 420
CCCI ..... – L'idea dell'apoteosi ivi
CCCII ..... – Le credenze astrologiche 421
CCCIII ..... – La scienza non si può volgarizzare 422

CCCIV .... - Pensieri sulla letteratura ..... Pag. 423
CCCV ..... - Ammaestramenti che derivano dalla storia di Firenze 425
CCCVI ..... - Le attitudini morali e fisiche variano infinitamente tra gli uomini, eccetto una sola 428
CCCVII ..... - La metafisica ha i suoi fondamenti, i suoi metodi e principî 429
CCCVIII ..... - Sull'obiezione di Hume contro il libero arbitrio. 431
CCCIX ..... - Gli attributi dell'anima umana 432
CCCX ..... - La dottrina religiosa del Rousseau 433
CCCXI ..... - Le idee di Cicerone sul decoro 437
CCCXII .... - L'esagerazione. La verità relativa è la sola acconcia alla umana natura 438

1,600

G. BARBÈRA, Editore — FIRENZE.

DOMENICO BERTI.

DI VINCENZO GIOBERTI

RIFORMATORE POLITICO E MINISTRO

CON SUE LETTERE INEDITE

A

PIETRO RIBERI e GIOVANNI BARACCO.

Un volume di 350 pagine.

Dirigere commissioni e vaglia a G. BARBÈRA, Editore, FIRENZE.

University of
Connecticut
Libraries